291
G46

Sociologie

Nicu Gavriluță

MENTALITĂȚI ȘI RITUALURI MAGICO-RELIGIOASE

Studii și eseuri de sociologie a sacrului

Collegium

POLIROM

Seria *Sociologie* este coordonată de Liviu Antonesei şi Elisabeta Stănciulescu

Nicu Gavriluţă este asistent la Catedra de Sociologie a Universităţii „Al.I. Cuza" din Iaşi, unde predă Sociologia religiilor, Sociologia mentalităţilor, Antropologie socială şi culturală. Licenţiat în filosofie, promoţia 1992. Este doctorand în sociologie cu o teză despre *Reprezentările moderne ale timpului social*. A efectuat stagii de documentare la universităţile din Lille, Liège, Perugia şi Atena.

A susţinut conferinţe şi prelegeri, a publicat studii şi eseuri pe teme de ştiinţă a religiilor, de sociologie a mentalităţilor şi formelor simbolice în reviste de cultură („Dialog", „Axis", „Timpul", „Ethos românesc", „Hyperion", „Biserica şi problemele vremii"), în „Analele ştiinţifice ale Universităţii „Al.I. Cuza" din Iaşi, seriile Filosofie şi Sociologie-Politologie, precum şi în diverse volume.

Colaborări la volumele: *Critic and Doctrinal in Kant. The Third International Symposion*, Bucureşti, 19-21 septembrie 1992; *Dimensiuni ale asistenţei sociale*, Eidos, Botoşani, 1995; *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice*, Ankarom, Iaşi, 1996; *Un secol de sociologie românească (1897-1997)*, Editura Fundaţiei „Axis", Iaşi, 1997; *Problema iugoslavă. Studii şi marginalii*, Meridian 21 Delta, Timişoara, 1998.

Studii introductive la volumele: Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, Polirom, Iaşi, 1996; Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, Polirom, Iaşi, 1997; Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Polirom, Iaşi, 1997; Joachim Wach, *Sociologia religiei*, Polirom, Iaşi, 1997.

Redactor: Dana Zămosteanu

© by POLIROM Co SA Iaşi, 1998

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 3, P. O. Box 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale :
GAVRILUŢĂ, NICU
Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului / Nicu Gavriluţă – Iaşi: Polirom. 1998
264 p.; 21 cm. – (Collegium. Sociologie)
ISBN : 973-683-175-4
CIP : 39
Printed in ROMANIA

291
G26

NICU GAVRILUŢĂ

MENTALITĂŢI ŞI RITUALURI MAGICO-RELIGIOASE

Studii şi eseuri de sociologie a sacrului

Cuvînt înainte de Ştefan Afloroaei

BIBLIOTECA UNIVERSITARĂ "GH. ASACHI" IAŞI

708.237

POLIROM
1998

5/04/V

Mamei şi soţiei mele.

CUVÎNT ÎNAINTE

Ne sunt deja cunoscute cele două paradigme în care poate fi regăsită o mare parte din cercetările sociologice moderne, şi anume cea analitică şi cea comprehensivă. Prima dintre ele, legitimată prin scrierile lui Auguste Comte sau Herbert Spencer, solicită gîndirea ce se supune evidenţei logice, critice şi celei experimentale. Ea delimitează faptul social ca un fapt pozitiv şi îl consideră adesea doar din punct de vedere statistic, matematic chiar. Necesită un limbaj suficient de precis, asemeni celui tehnic şi refuză tot ce pare să deţină un caracter gratuit, liber sau speculativ. Cea de-a doua, impusă de Wilhelm Dilthey, Max Weber sau Georg Simmel, îi cere sociologului să nu ignore simbolismul distinct al faptului social, semantica sa mai puţin evidentă. A face sociologie înseamnă, în acest din urmă caz, a întreprinde o hermeneutică a vieţii sociale. Sociologul devine el însuşi un interpret, nevoit mereu să-şi caute accesul la ceea ce, în fenomenologia socială, nu este imediat vizibil sau de înţeles.

Ce anume doresc să spun o dată cu invocarea acestei bifurcaţii în evoluţia tîrzie a sociologiei europene?

Studiile şi eseurile pe care Nicu Gavriluţă le publică acum într-un volum bine articulat te lasă uşor să înţelegi că preferinţa sa se îndreaptă către cea de-a doua paradigmă a gîndirii moderne. Faptul se explică, în parte cel puţin, prin aceea că autorul s-a apropiat mult de filosofie, rămînînd sensibil la ceea ce gîndirea filosofică a încercat să clarifice în legătură cu viaţa noastră socială. Autoritatea scolastică o asigură, în spaţiul cercetărilor pe care le face, autori ca Max Weber şi Carl Gustav Jung. Va înţelege în fond că orice fapt social – şi nu doar cel neraţional, cum au crezut sociologi ca Vilfredo Pareto – exhibă sau ascunde o dimensiune simbolică. Nu aş ignora, privitor la această orientare a autorului, relaţia sa nemijlocită, cumva subterană, cu ceea ce s-a numit spiritualitate răsăriteană. Scrierile unor învăţaţi din intervalul patristic sau din spaţiul cultural atins de tradiţia bizantină, isihasmul şi sofiologia unor gînditori moderni, Dostoievski şi Hasdeu, Eliade, Bernea şi Vulcănescu, toate aceste nume şi date simbolice compun mediul în care autorul se situează şi, deopotrivă, asupra căruia el revine mereu. Cu toate acestea, însă, îşi poate surprinde oricînd cititorul cu aerul dezinvolt şi monden de *homo novus* în care discută fenomenul tradiţiei şi formele tradiţionale de simbolism.

Autorul nu ezită deloc atunci cînd trebuie să decidă între cele două modele amintite mai sus, analitic şi comprehensiv. Vorbind, de exemplu, despre simbol, alteritate şi comunicare culturală, aduce în prim-plan exact acele situaţii ce se consumă la nivelul vieţii noastre simbolice. Argumentează atunci, pe urmele lui Jung sau Eliade, că pentru a-l recunoaşte pe celălalt trebuie să accepţi prezenţa ca atare a unui alt orizont simbolic sau mental. Ideea va fi reluată în paginile dedicate lui Eliade şi Vulcănescu, Mauss, Wach şi Culianu.

Poţi recunoaşte uşor o bună disponibilitate sau chiar o anumită îndrăzneală în paginile scrise de Nicu Gavriluţă. Ca să vorbeşti de însemnele utopice ale mentalităţii ortodoxe (cînd te situezi în chiar spaţiul acestei mentalităţi), ca şi despre extensiunea nelimitată a unor maladii sociale (cum sînt diagnosticate frica, servitutea şi prostia), despre supoziţiile metafizice ale isihasmului, hermeneutica fractalilor şi motivaţia simbolică a morţii unui important interpret (cu referire la Ioan Petru Culianu), nu este un lucru convenţional astăzi. În fond, autorul singur va recunoaşte că analizele de tip clasic, aflate sub canonul disciplinar al obiectului şi al metodei, se văd cel mai adesea în impas. Apare ca firească în acest caz încălcarea unor graniţe pe care omul modern le-a stabilit altădată între anumite discipline şi forme de gîndire sau de expresie. Metafizica şi fenomenul puterii, ştiinţele pozitive şi magia sau erosul, mitul şi cercetarea vieţii mentale, toate acestea intersectează continuu şi îi descoperă omului de astăzi o nouă configuraţie a gîndirii.

Este destul de reconfortant să constaţi cum anumite teme, consacrate într-un fel, îşi află acum noi formulări, unele insolite sau de-a dreptul extravagante. Vorbind despre ritualurile darurilor, de pildă, autorul insistă absolut motivat asupra ipostazelor noi ale acestora, uşor de întîlnit astăzi. Are în vedere, în acest sens, *potlatch*-ul sub chip de jaf, analizat de Pierre Clastres, furtul sau non-darul, războiul, luxul vestimentar şi jocul, darurile la care e dispusă vîrsta senectuţii, darurile unor posturi TV sau cele de sînge, organe etc. Cu această nouă extensiune a problemei, analiza atinge datele vieţii noastre de zi cu zi. La fel se întîmplă şi în legătură cu tema sacrificiului sau cu cea a magiei.

Nu voi încheia aceste sumare consideraţii fără să aduc în atenţie locul aparte pe care-l deţin cele cinci eseuri dedicate în întregime lui Ioan Petru Culianu. Ele pot fi citite şi în felul unor mărturisiri sau epistole adresate celor care au înţeles deja însemnătatea scrierilor sale. Avem suficiente motive să credem că Ioan Petru Culianu se desparte în multe privinţe de maniera clasică şi neoclasică în care au fost interpretate practicile simbolice ale unei epoci. Sorin Antohi şi Horia-Roman Patapievici, Andrei Oişteanu şi Dan Petrescu, la noi, au avut deja în vedere acest lucru. Secţiunea a IV-a din volumul de faţă reia, cu argumente noi, ideea că interpretările dezvoltate de Ioan Petru Culianu după 1986 diferă în chiar conceptul lor de cele pe care le-au dezvoltat Hans Jonas, Ugo Bianchi, Mircea Eliade sau Umberto Eco. Hermeneutica fractalilor, de exemplu, cum o numeşte autorul, este un argument serios în această privinţă. La fel şi înţelegerea formelor excentrice sau ciudate sub care se anunţă astăzi metafizica: reprezentarea lumilor alternative, jocul creaţiei şi jocurile mentale, nihilismul şi puterea, spaţiul Hilbert şi sistemul semnelor mitice sau religioase. Paralela Lampedusa-Culianu şi, deopotrivă, supoziţiile de ordin simbolic enunţate în legătură cu dispariţia lui Culianu sînt într-adevăr subtile şi ingenios articulate. Ele se compun după reguli de care Culianu însuşi uzează în scenariile mitanalitice pe care le descrie.

Faptul că un autor cum este Culianu poate fi înţeles după acele semne pe care singur le descoperă sau le ocultează ne spune că, măcar într-o privinţă, el poate fi urmat. Tind să cred că Nicu Gavriluţă află în paginile celui invocat mai sus un îndrumător suficient de discret şi de retras ca să poată fi urmat cu destulă libertate.

Ştefan Afloroaei

PARTEA I

SOCIOLOGIA MENTALITĂŢILOR ŞI FORMELOR SIMBOLICE

DOUĂ ÎNSEMNE UTOPICE ALE MENTALITĂŢII ORTODOXE

1. Semantica mentalului utopic

Orice tip de curiozitate a cititorului, atent călăuzită în hăţişul semantic, face cu putinţă decriptarea următoarelor sensuri ale utopiei:

a) Utopia este o simplă formă retorică, o modalitate de cunoaştere care alături de filosofie şi poezie urmăreşte atingerea *virtuţii*;

b) Timpul modern al secolului XVII va resemnifica termenul: utopia devine acum un *gen literar*, special preocupat de călătoriile imaginare pe ţărmul unor *societăţi ideale*;

c) Utopia nu a ocolit nici spaţiul politic: lesne o poţi întîlni în textele clasice (Campanella, Bruno, Bacon, Leibniz, Comenius etc.), desemnînd aici *programul politic al ordinii ideale*;

d) O dată cu începutul secolului XIX, termenul va fi din nou resemnificat: utopia va aduce acum cu sine conţinutul *peiorativ*, numind ceea ce era reprezentat ca fiind „nerealist", „himeric", „iluzoriu", „imposibil";

e) Utopia – *forma mentis* a imaginarului social. Mentalitatea socială utopică este definită de sociologul Thomas Molnnar drept una care nu se restrînge la cuprinsul politic, la datul imediat. Ea numeşte tendinţa înnăscută a spiritului uman de a imagina perfecţiunea şi de a idealiza aproape totul la nesfîrşit.

Karl Mannheim, în *Ideologie şi Utopie*, defineşte o stare a spiritului social ca fiind *utopică* atunci cînd aceasta este perfect incongruentă cu realitatea imediată. Însă nu orice stare de spirit disonantă faţă de primele evidenţe ale socialului este utopică. „Privilegiul" îl are doar aceea care, trecută fiind în act, în conduită socială, tinde a spulbera parţial sau total ordinea existentă a lucrurilor, statu-quo-ul. În caz contrar, starea socială sfîrşeşte prin a fi una *ideologică*[1].

1. O excelentă prezentare a tuturor sensurilor pe care le-a cultivat utopia se regăseşte în textele lui Sorin Antohi. Ele fac conţinutul a două dintre cărţile sale: *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991; respectiv, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Editura Litera, Bucureşti, 1994.

Deşi cele cinci (re)semnificări sînt departe de a fi singulare[2], totuşi imaginarul social le-a solicitat pe ele în permanenţă. Toate stau împreună mai curînd graţie diferenţei decît asemănării. Este şi firesc dacă urmăreşti întrupările istorice şi sociale ale utopiei. Cu totul altfel stau lucrurile dacă mintea îţi este reţinută de înţelesul prim, originar al termenului.

2. Despre sensul prim al utopiei

Sintagma eleată *topos atopos* este cea care dă cel mai bine seama de rosturile prime ale *utopiei*. Prefixul negativ *ou* numeşte, alături de termenul *topos*, „locul care nu există" : *topos atopos* – locul fără de loc.

Dar cine este fără loc? Cel ce nu aparţine acestei lumi. Nimeni altul decît cel care, preluînd şi salvînd lumea, o justifică printr-o putere mai înaltă, divină. În creştinism, acel „cu totul altfel" este Iisus. În sens originar, utopia reprezintă acel *Eu – topos*, *intermundus*, mijlocitorul prin excelenţă. Utopia, asemenea daimonului şi filosofiei, este cea care te pune pe o cale ce pleacă din tine însuţi spre ceva care te depăşeşte şi te împlineşte deopotrivă. Timpul utopiei nu este cel obişnuit. Mai curînd, el numeşte întîlnirea cu *durata şi eonul* care îl preia şi îl justifică. În sine, *utopia nu aparţine timpului şi nici eternităţii*. Avînd condiţia mijlocitorului între timp şi eternitate, *utopia aparţine evului sau veacului*. În nici un caz ea nu numeşte timpul comun.

„Preistoria gîndirii utopice a avut în centrul preocupărilor sale o problemă-cheie : «Cum să imaginezi viaţa (o viaţă «omenească», «istorică») într-o lume care a abolit dimensiunile existenţiale ale spaţiului şi timpului?"[3], se întreba Victor Ieronim Stoichiţă. Faptul că încercarea este totuşi cu putinţă devine clar atunci cînd

2. Datorăm lui Darko Suvin utopia înţeleasă ca o *construcţie verbală* a unei comunităţi general umane. În acest sens, utopia devine *fantasma compensatoare* faţă de inconsistenţa şi neîmplinirile imediatului. Pe urmele lui Hans Jonas, acelaşi Th. Molnnar (*Utopica, the Perennial Heresy*, 1971) defineşte *utopia* în antiteză cu *politicul*, aceasta reprezentînd „ceea ce *erezia* este în raport cu teologia". Frank E. Manuel propune pentru utopie noţiunea de *hibrid* : ea ar reprezenta tocmai întîlnirea *mesianismului iudeo-creştin* cu *mitul elen* al cetăţii ideale pe pămînt.
   Nici rosturile psihanalitice ale utopiei nu sînt absente. Raymond Ruyer descoperă în utopie un simplu fenomen de compensaţie adleriană între *visul de putere* şi neputinţa funciară a *teoriei despre putere*. Jean Servier este reţinut de utopie ca fenomen de „regresiune thalassală" (*Thalassa* = despărţire de psihanaliza clasică). În acest sens, utopia este tocmai „efortul individului de a depăşi traumatismul naşterii ce se traduce printr-o dorinţă de regresiune thalassală şi de reîntoarcere la oceanul abandonat în timpuri străvechi".
3. Victor Ieronim Stoichiţă, *Efectul Don Quijote. Repere pentru o hermeneutică a imaginarului european*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 19.

ai, de exemplu, în atenţie lumea *Cetăţilor de smarald din mistica musulmană*. „Ţinutul mistic Hûrqalyî", descris de Profetul însuşi, nu aparţine *acestei lumi* şi nici celei de *dincolo*. El numeşte tocmai *întîlnirea* lumii de aici cu cea de dincolo, *intermundiul* ca atare[4]. Pe de altă parte, „Cetatea lui Dumnezeu" (Augustin) sau „Cetatea Diavolului" reprezentau *mărci utopice* ale Evului Mediu occidental. Prima simboliza Ierusalimul ceresc, împlinirea lumii de aici prin cea de dincolo. A doua era o replică utopică dată lumii şi confuziei babilonice ce cuprindea făpturile pămînteşti care sperau într-o pace totală. Deci, germeni ai utopiei – în sens *istoric* şi *social* – poţi regăsi şi în cuprinsul cetăţilor simbolice medievale.

Mai interesant mi se pare a fi faptul că *diabolicul* reprezenta, în înţelesul originar, încercarea de a da trup şi formă cetăţii simbolice a lui Dumnezeu. „Cetatea Diavolului" era tocmai „Cetatea lui Dumnezeu" căzută din durată în timp şi istorie. Evident, sensul metafizic al negativităţii depăşeşte cuprinsul creştin al diabolicului, referindu-se la un sens şi un temei al vieţii înţelese ca întreg.

O dată cu secolele XII-XIII, cu survenirea „timpului economic" (Jacques Le Goff) în cuprinsul „timpului creştin", lumea îşi va lua un alt chip. Utopia va fi smulsă din durată şi răstignită în cuprinsul timpului. Ea va lua acum forma „Republicii Fidelium" (R. Bacon) sau a „Monarhiei" (Dante). Încercarea se regăseşte şi în figuraţiile artistice ale Evului Mediu italian[5].

3. Ortodoxia – utopie originară

Aşa cum am arătat pînă acum, utopia aparţine unui *intermundus*, unui „interval" (*metaxý*), situat între *timp* şi *eternitate*. Mai mult, ea preia cuprinsul temporal al lumii salvîndu-l, justificîndu-l din perspectiva divină a eternităţii.

Ei bine, asemenea *Cetăţii ideale* din *Republica* lui Platon, timpul contemporan mai întrevede încă survenirea în cuprinsul lui a eternităţii. Această survenire locuieşte cu prisosinţă locurile uitate de lume, tainice şi stranii deopotrivă. Unul din ele este cel al ortodoxiei.

4. „Cînd afli din tratatele vechilor înţelepţi că există o *lume* (n.n.) înzestrată cu dimensiuni şi întindere, o lume în care se găsesc cetăţi cărora le poţi şti numărul, printre care Profetul însuşi a numit *Jabalqa* şi *Jabarsa*, nu te grăbi să strigi că-i o minciună ; căci s-a întîmplat unor pelerini ai spiritului să contemple această lume şi să găsească în ea tot ce-şi doreau." Spusele aparţin lui Shihaboddin Yaha Sohrawardi, citat după antologia lui H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection. De l'Iran mazdéen à l'Iran shiite*, Paris, 1961, p. 189.
5. Picturile anonime italiene zugrăvesc viziuni ale omului ideal. *Apocalipsa* din transeptul Bazilicii superioare din Assisi relevă tocmai importanţa eschatologiei în zorii Renaşterii, nostalgia după o lume nouă. Este o formă *utopică* imortalizată pictural. *Izgonirea diavolilor din Arezzo* de Giotto, din aceeaşi biserică, este aproape o *parabolă* a eliberării oraşului medieval de rău şi nefast (V.I. Stoichiţă).

Ortodoxia, mai exact *trăirea* a ceva sacru care o defineşte drept calea regală a creştinismului european, sau „elita creştinismului" (C. Yannaras), este în profunzimea ei un „loc fără de loc". Topologia ei este una a veacului, eonului sau duratei. Aceasta survine tainic, epifanic, fulgurant în cuprinsul timpului, întemeindu-l şi deschizîndu-l spre „împărăţia cerului". Este utopică ortodoxia tocmai pentru că autentica ei realitate (prezenţa sacrului) nu se poate reifica, obiectiva, cuantifica în cuprinsul lumii de aici.

Două ar fi argumentele referitoare la utopismul ortodox pe care le invoc în acest text. Primul numeşte *persoana* înţeleasă drept o ipostază a epifaniei divine. Termenul, grecesc la originea sa, *prosopon* avea o dublă semantică. Se putea traduce prin *mască*, prin ceea ce ascunde (în)semnul divin din om în chiar actul dezvăluirii lui. Al doilea înţeles are în atenţie *relaţia* vie, directă, nemijlocită cu Celălalt. La limită, Celălalt îl numeşte în mentalul creştin pe Iisus. *Prosopon* înseamnă „sînt cu faţa către cineva", „sînt în faţa cuiva"[6]. Relaţia devine astfel temei al existenţei. Nu ar fi posibilă viaţa însăşi fără această relaţie. În *Evanghelia după Marcu* (6, 47-51), Iisus se apropie, păşind pe apă, de corabia apostolilor. „Discipolii sînt şocaţi, dar Cel care se apropia a vorbit zicînd: «Nu vă temeţi, Eu sînt!». Era Hristos. În acest moment, Petru I-a zis: «Dacă eşti Tu, Doamne, cheamă-mă să vin la tine pe apă». Şi Hristos îi răspunde: «Vino!». Petru coboară din barcă şi începu să meargă pe apă. În *acest* moment, Petru îşi trage existenţa nu din individualitatea sa naturală, muritoare, ci din relaţia sa cu Domnul"[7]. Nu a putut însă rezista mult timp în această inefabilă stare a *topos*-ului fără de *topos*. Condiţia umană nu i-a permis să reziste mult timp în relaţia vie, nemijlocită cu „numinosul" (Rudolf Otto). Petru a căzut în valuri de unde Hristos a trebuit să-l scoată. Totuşi, pentru cîteva „momente" Omul-Petru a trăit realitatea epifanică a credinţei. Timpul vieţii sale s-a întîlnit şi a fost preluat de durata salvatoare a lui Iisus. Pentru cîteva clipe, ea l-a întemeiat, i-a dat rost, l-a salvat. Acest *timp transfigurat* este timpul trăirii ortodoxe. Este acel *ubique* tradus prin „pretutindeni" şi care, asemeni filosofiei prime, situează omul pe calea adeveririi celor eterne. Numai în acest *intermundium* ortodoxia se împlineşte cu adevărat. În nici un caz în cuprinsul modern, în lumea socială, în drama vieţii obişnuite. Pe scurt, ortodoxia se defineşte prin *trăirea epifanică a relaţiei eonice*.

Încercarea Omului-Petru mai este anunţată şi de un alt loc testamentar, cel în care Iisus aminteşte de *apa* pe care El o poate dărui omului. Cel care va bea din ea nu va mai înseta în veac. Ea va deveni izvor de viaţă veşnică. *Timpul*, cu alte cuvinte, va deveni *durată*.

6. Christos Yannaras, *Ortodoxie şi Occident*, text îngrijit de Iulian Nistea, Editura Bizantină, Bucureşti, 1995, p. 61.
7. *Ibidem*, p. 22.

*

Relaţia epifanică a întîlnirii cu esenţa este surprinsă şi în textele lui Martin Buber[8]. La început a fost Relaţia, afirmă M. Buber parafrazînd *Cartea Facerii*. Ea locuieşte dialogul autentic, real, cel care trece dincolo de pragul simplului monolog sau de cel al conversaţiei formale, tehnice. Cînd doi oameni perfect disponibili se deschid unul altuia, lumea întreagă sfîrşeşte prin a fi transfigurată. A te întîlni tu însuţi ca Persoană cu lumea aceasta este marea aventură a vieţii (Chesterton). Lumea poate fi prezentă în Celălalt. Acesta poate fi pentru un Eu (*Ich*) un Acela (*Es*); atunci relaţia (*Ich-Es*) numeşte impersonalul. Însă Celălalt poate fi şi lumea lui Tu (*Du-Welt*). Numai atunci întîlnirea lor ţine de tot ceea ce oamenii pot să aducă şi să-şi pună în comun. Întîlnirea numeşte uneori *miracolul ortodox*, prezenţă a adevăratei comuniuni. În cuprinsul ei, divinul va lua chip şi formă, iar lumescul se va transfigura devenind *sfînt*. Sfinţenia reprezintă *urmele eonice* ale divinului în cuprinsul lumii de aici. În ortodoxie se vorbeşte despre sfinţirea apei, sfinţirea veşmintelor preoţeşti, a crucii, casei şi a întregii vieţi omeneşti. Deci, simbolurile sînt ele însele, asemenea Zeului, sfinte. În spaţiul catolic lucrurile stau altfel. În primul rînd, se cultivă diferenţa dintre sfînt (*sanctus*) şi sacru (*sacer*)[9]. *Sanctus* numeşte doar Dumnezeul Persoană. În schimb, simbolurile lui din această lume (Biserica, ritualul, obiectele cultului) sînt „doar" sacre[10].

*

Al doilea argument pe care îmi întemeiez supoziţia însemnelor utopice din creştinismul ortodox numeşte Păcatul (gr. *amartia*). Ideea am preluat-o din textele lui Christos Yannaras[11]. Preluînd-o, încerc să argumentez dimensiunea utopică a mentalităţii ortodoxe.

8. Mă refer, în special, la una dintre „marile sale cărţi mici", apărută în 1992 la Editura Humanitas: *Eu şi tu*, traducere din limba germană şi prefaţă de Ştefan Augustin Doinaş.
9. Vezi, în acest sens, cărţile lui Dumitru Stăniloae, în special *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, Bucureşti, 1986, pp. 29-30.
10. După Dumitru Stăniloae, catolicul traduce „veşmînt sacru", „diademă sacră", „vase sacre" folosind drept termen originar evreiescul *Kados*.
11. Christos Yannaras este o figură cu totul aparte în cuprinsul gîndirii filosofice şi teologice contemporane. A studiat teologia şi filosofia la Atena, Bonn, Paris. Este doctor al Facultăţii de Litere a Universităţii Sorbona din Paris şi al Facultăţii de Teologie din Salonic. În limba română i-au apărut pînă acum trei cărţi: *Ortodoxie şi Occident*, Editura Bizantină, Bucureşti, 1995; *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de preot dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 1996; *Heidegger şi Areopagitul*, traducere de Nicolae Şerban Tanaşoca, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

Creştinismul catolic şi, mai ales, protestantismul, se întemeiază pe *individ* şi nu pe relaţia vie a *Persoanei*. Termenul *individ* provine din grecescul *atomon* („ceea ce nu mai suportă nici o separaţie"), prima monadă şi ultimul element constitutiv al realului. Aşa cum *atomii* realităţii fizice sînt asemenea între ei, şi *atomii umani* (indivizii) sînt fără de diferenţă. Au aceleaşi drepturi (faimoasele „Drepturi ale omului") şi aceleaşi îndatoriri. Fiecare îşi este suficient lui însuşi. Creştinismul occidental şi democraţia liberală îşi sînt *autosuficiente*. Inefabilul şi misterul unui fapt religios sînt trecute acum pe planul secund. Omul occidental a învăţat - poate pentru totdeauna - dezvăţul mersului pe apă. Miracolul întîlnirii cu Celălalt îi este de acum înainte „inutil". Rămîne „doar" unitatea socială a pietismului protestant surprinsă, printre alţii, de Max Weber[12]. Pietismul - stilul social de viaţă întemeiat pe individ, pe monadă - este o răsturnare a adevăratelor valori sacre ale Bisericii. Nu poţi fi, afirmă C. Yannaras, *fiinţă eclezială* în civilizaţia pe care Occidentul a făcut-o cu putinţă. Aceasta nu vrea să însemne un refuz, naiv şi tragic deopotrivă, al timpului modern. Poţi locui lumea modernă fără a-i accepta în totalitate principiile, mai ales pe cele religioase.

Mentalul social al comunităţilor din Răsăritul Europei îmi pare a fi în mai mare consonanţă cu spiritul ortodoxiei. Dincolo de neîmplinirile istoriei, de blestemul mereu reluat al timpului şi de împărăţiile arbitrare ale acestor ţinuturi, rămîne totuşi *mereu* vie datina, cutuma, legea nescrisă. În spaţiul românesc „autoritatea datinei nu e redată decît printr-o singură zicătoare, dar energia ei este impresionantă: «În sînge se preface datina». Ea devine parte integrantă a conştiinţei sociale. În schimb, pravila, legiuirea este *suspectă* poporului. Ea este expresia autorităţii şi a voinţei celor ce au putere «să pue pravilă în ţară». Românul nu se simte legat de ea"[13]. Vieţuirea fără pravile timp de douăsprezece secole şi fără instituţii statale timp de o mie de ani (sec. III-IV, respectiv sec. XIV-XV) poate spune mult despre eşecul istoric şi neîmplinirea românească. Nu asupra lor mă voi opri aici.

În legătură cu teza aleasă, interesează, mai curînd, faptul că legea nescrisă era percepută în spaţiul ortodox mai puternic, mai viu decît cea scrisă. Asemenea latinescului *religio*, ea numea legarea pe dinăuntru a unei comunităţi sociale prin simţămînt şi credinţă. Unitatea socială era una deplin asumată şi efectiv trăită. În schimb, legea atlantă a trecut întotdeauna în planul secund metafizica destinală, comuniunea profundă a unei seminţii. Latinescul *lex* (lege scrisă) deriva din *legere* (a citi). Se înţelegea *realitatea legii* prin constrîngerea cultivată de structurile

12. Felul în care lumea sacrului se întîlneşte cu cea a socialului şi politicului este analizat de Max Weber în mai multe texte ale sale. Reţine, în mod deosebit, ampla lucrare *Economie şi societate*. În limba română, Max Weber este prezent cu *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
13. Ion Peretz, *Dreptul roman în poeziile populare*, în Iordan Chimet (coord.), *Dreptul la memorie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, vol. III, 1992, p. 100.

ecleziale şi politice. A te situa în afara legii nu traducea simpla *neadecvare* a juridicului, ci *încălcarea* legii. În acelaşi spaţiu occidental, *a păcătui* însemna (sau mai înseamnă încă) tot a încălca legea. Conţinutul legii era unul şi acelaşi cu porunca divină. Neiubindu-l pe Celălalt, eu încalc legea creştină care-mi solicită dragostea aproapelui, aşa citeşte catolicul şi protestantul. Pentru ortodox, noţiunea de păcat nu înseamnă încălcarea unei legi, ci *eşecul existenţial* (C. Yannaras). Este o neîmplinire a vieţii mele faptul că nu am ajuns a mă bucura de iubirea Celuilalt, nicidecum încălcarea unei legi.

Asemenea realităţii *persoanei*, şi ideea de *păcat* te scoate din timp, deschizîndu-te asupra a ceea ce face timpul cu putinţă. Cele două dimensiuni ale ortodoxiei sînt *mijlociri* ale lui *homo religiosus* între lumea de aici şi lumea de dincolo. Realitatea lor nu se epuizează în cuprinsul nici uneia dintre ele, numeşte, mai curînd, întîlnirea lor. Locul este *intermundium*-ul, *toposul atopos* din textele eleate. Ideea *persoanei* şi a *păcatului* din creştinismul ortodox sînt forme ale *utopiei* în sens originar.

Ortodoxia pare a fi astăzi varianta creştinismului care reprezintă Biserica existentă înainte de 1054. Este „aristocraţia creştinismului", după spusa lui Yannaras. Sub semnul celor două supoziţii (cea a *persoanei* şi a *păcatului*), ortodoxia se defineşte ca utopie originară. Ea este „locul fără de loc" specific întîlnirii dintre lumi. Numeşte *intermundium*-ul, mijlocitorul, durata salvatoare. Asemenea *Republicii* lui Platon, al cetăţilor de smarald din sufismul iranian, a cetăţii augustiniene, ortodoxia este astăzi puterea care te mai pune pe drumul transcendenţei şi este prima care te însoţeşte în misterul acestei căutări.

Toate acestea mă îndreptăţesc a crede că ea nu are a da seama, în primul rînd, de social şi politic. Nu văd îndreptăţită nici vorbirea despre „păcatele ortodoxiei" în încercarea românească de a ne situa pe calea atlantă a liberalismului şi democraţiei. Sînt realităţi *cu totul diferite* pentru a se putea întîlni în această lume fără riscul unei siluiri şi vulgarizări a sacrului. Aş crede, în ceea ce priveşte „etica creştinismului şi spiritul capitalist", faptul că avem a ne întîlni aici cu varii *jocuri mentale*[14], absolut libere şi imprevizibile, situate în afara oricărui canon al moralei. Uneori, ca în cuprinsul timpului occidental al secolelor XVI-XVII, *jocurile protestante ale minţii* se pot întîlni cu cele ale ordinii sociale şi politice. Faptul nu este însă obligatoriu. Atunci cînd întîlnirea are totuşi loc, *jocul puterii* sfîrşeşte prin a-l atrage în jos pe cel al *spiritului*. În Europa timpurilor reformiste nu creştinismul în varianta lui protestantă a avut de „cîştigat" prin întîlnirea cu această lume. Cu atît mai puţin, nu

14. Ideea *jocurilor mentale* şi a infinitelor posibilităţi de *cosmogonie ludică* ale Zeului, în care omul nu are nici un rol important, apare în ultimele cărţi ale lui Culianu. A se vedea, în acest sens, în special *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994; *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, postfaţă de H.-R. Patapievici, Editura Nemira, Bucureşti, 1995.

cred că sistemul puterii occidentale pe care l-a făcut cu putinţă protestantismul (Max Weber) se va impune definitiv peste tot în lume. O dată cu proliferarea lui crescîndă pe întreaga planetă, „istoria s-a sfîrşit!" (Francisc Fukuyama). Ea poate însă (re)începe oricînd, o dată cu alternativa unui sistem cultural, social, de inspiraţie ortodoxă, islamică sau de cu totul altă natură.

În altă ordine de idei, nu cred că ortodoxia ar face cu neputinţă sălăşluirea capitalismului şi a structurilor lumii moderne în spaţiul românesc. Dacă am gîndi întîlnirea creştinismului (în variantă ortodoxă) cu economia de piaţă şi investirea de capital, atunci ar trebui să deosebim între *contextul descoperirii* şi cel al *argumentării*. Datorez lui H.-R. Patapievici înţelegerea acestui fapt esenţial. Dacă, de exemplu, *mecanica gravitaţională* a lui Isaac Newton s-a impus în mediile occidentale – simplificînd grotesc gîndirea savantului privind proiectul ştiinţei totale – într-un *anume* context cultural şi politic, faptul acesta *nu ne obligă deloc* să refacem astăzi mărcile timpului apus pentru a gîndi fizica şi a-i aplica principiile! Unul este *contextul descoperirii* şi altul cel al *explicării*. Acesta din urmă este universal. Deci, asemenea fizicii, matematicii sau statului de drept, şi capitalismul poate funcţiona oriunde, cu condiţia de a i se accepta *temeiurile universale de existenţă*. El poate fi musulman, hindus, evreu, ortodox sau indiferent religios[15].

Ubicuitatea lui este tocmai semnul diferenţei ultime faţă de însemnele utopice ale creştinismului ortodox.

15. Totul depinde de modul în care interpretăm noi capitalismul. Dacă acceptăm doar înţelesul limitat la „revoluţia industrială" începută în Europa secolului XVIII, atunci capitalismul ne apare suficient de *mobil* pentru a eluda orice legătură cu pietismul protestant. El survine – deseori neaşteptat – în Europa sau în afara ei, „în ţări sau regiuni catolice, confucianiste, hinduiste, buddhiste, fără vreo distincţie clară" (Jean Baechler, *Religia*, în Raymond Boudon, *Tratat de sociologie*, traducere de Delia Vasiliu şi Anca Ene, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 506).
Dimpotrivă, dacă semnificăm mai generos capitalismul şi înţelegem prin el „urmărirea unui profit de piaţă, de către întreprinzătorii care aplică activităţilor de producţie şi mai ales de distribuţie metode raţionale" (Jean Baechler, *Religia*, în *op. cit.*, p. 506), atunci este imposibil – consideră sociologul francez – să nu întrevezi prezenţa capitalismului în spaţii istorico-simbolice foarte diferite de pietismul european. Este vorba de „Europa medievală a cetăţilor italiene, flamande, hanseatice şi altele, între secolele XI şi XV; China dinastiilor Tang şi mai ales Song, între secolele X şi XIII; Japonia începînd cu secolul al XVI" (*ibidem*, p. 506).
După Jean Baechler, ambele interpretări ale capitalismului dezavuează relaţia weberiană dintre protestantism şi „spiritul capitalismului". Acesta din urmă poate surveni oriunde şi oricînd, cu condiţia acceptării principiilor sale universale de existenţă.

ORIGINI PROTESTANTE ALE MENTALITĂŢII MODERNE

Cum a putut fi influenţată o mentalitate economică de etica protestantismului ascetic? se întreabă Max Weber în *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*. Oare lucrurile nu stau tocmai invers, aşa cum ne-au „convins" exegezele marxiste ale fenomenului? Altfel spus, oare nu cumva elementul economic, pragmatic a determinat într-un mod strict şi apariţia noii mentalităţi moderne?

Aş crede că putem încerca un răspuns urmărind cu atenţie ideile religioase ale vechiului protestantism.

1. Mister şi predestinare în gîndirea protestantă

Plecînd de la fiinţarea în lume, de la situarea noastră sub semnul Timpului şi Istoriei, vechii calvinişti au încercat să-şi explice prezenţa Răului în lume. Îl identificau pe acesta cu insuficienţa celor ce sînt, cu boala, păcatul, moartea şi, nu în ultimul rînd, cu existenţa banală, stereotipă în cuprinsul timpului social al comunităţii. Neîncercînd să-i afle răului doar o justificare metafizică în economia întregului divin, ei au ales calea înţelegerii etice şi sociale.

Dacă în această lume totul poate fi pus sub semnul incertitudinii, rămîne, totuşi, ceva sigur: faptul că orice creatură se pune – vrînd-nevrînd – şi în raport cu altceva decît cu propriul ei timp. Acel altceva este tocmai eternitatea. Prezenţa eternităţii este anunţată în această lume de actul *predestinării*. Cu acest semn îşi face Dumnezeul protestantismului simţită prezenţa în lume. Toţi sîntem predestinaţi veşniciei, eternităţii. Numai că în cuprinsul acesteia vom întîlni fie moartea sub chipul celui damnat veşnicelor cazne, fie lumina vieţii, prezentă prin eficienţa şi randamentul uman în lumea de aici. Alegţiunea divină ne împarte dintru început în aleşi şi damnaţi.

Toate acestea ne sînt date. Nu aparţin timpului acestei lumi. Aici ele îşi fac doar încercarea, alegîndu-ne pe noi spre a deveni victime sau eroi. Predestinarea, cu despărţirea de ape pe care o aduce cu sine, este un semn al libertăţii lui Dumnezeu[16].

16. „Reforma a proclamat trei mari cuvinte de ordine: numai Dumnezeu, numai Scriptura, numai harul" (Jean Baubérot, *Protestantismul*, în Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 183). Dumnezeu îşi face simţită prezenţa în această lume numai prin intermediul Sfintei Scripturi. Prin urmare, el nu privilegiază şi nu mandatează nici o instituţie umană pentru împărţirea harului său.

708.237
BIBLIOTECA UNIVERSITARĂ "GH. ASACHI" IAŞI

Este deci gratuită, liberă, orientată nonteleologic. *Ea este şi atît*. Prin urmare, nu poate fi valorizată sub nici un chip. A te întreba asupra ei este semnul unei slăbiciuni supreme sub a cărei mască îşi face încercarea Prinţul acestei lumi, adică Diavolul. Predestinarea survine destinal. Întrebîndu-te asupra ei, nu poţi fi în măsură a primi vreun răspuns anume. Ea nu se defineşte şi nici nu se consumă într-un scenariu al întrebărilor şi răspunsurilor. Certitudinea alegerii este de ordin pur spiritual. De aceea protestanţii vor respinge tradiţia apostolică a Bisericii creştine, cît şi predicile oratorilor[17]. Nu de acestea este nevoie, şi nici de mijloace exterioare de susţinere a credinţei, cum ar fi sacramentele Bisericii. Instituţia însăşi a Bisericii[18] este pusă sub semnul întrebării. Nu mai este valorizată ca *trup mistic* al lui Iisus, ca semn al transcendenţei în cuprinsul lumii de aici. Biserica aparţine dintru început numai aleşilor. Ceilalţi nu pot decît să o urmeze, dar nu spre mîntuirea lor, ci spre slava şi gloria lui Dumnezeu pe pămînt. Încercînd parcă a răspunde dilemei lui Duns Scotus, privind alegerea neinspirată a zeului (cum a putut un Dumnezeu atotstăpînitor să se jertfească pentru o fiinţă atît de bicisnică şi nevolnică precum omul?)[19], vechii protestanţi vor gîndi un Iisus ales din eternitate pentru jertfă, însă numai pentru cei aflaţi sub semnul graţiei. Ei sînt singurii la înălţimea jertfei christice.

2. Însemne sociale ale teologiei protestante

Cultivînd o solitudine fără prezenţa unui Dumnezeu personal, vechii adepţi ai lui Calvin şi-au creat toate posibilităţile unor sciziuni interne şi unor fracturi ale

17. Respingerea oratorilor şi dezavuarea preoţilor se întemeiază pe imposibilitatea existenţei unui mijlocitor între făptura umană şi Creatorul ei divin. În cel mai bun caz, în anglicanism preotul era un simplu crainic al cuvîntului ceresc şi un administrator al Sfintelor Taine. Ritualurile sale nu ţineau de o consacrare specială, ca în creştinismul ortodox sau catolic. De aceea preoţi puteau fi (în unele Biserici anglicane) şi laicii instruiţi, precum şi persoanele cultivate sau, pur şi simplu, femeile. „Într-adevăr, slujba nu cuprinde momentul sfintei jertfe, şi deci nu este nevoie de o calitate specială a preotului care să-l facă participant la actul divin într-un mod diferit faţă de ceilalţi credincioşi" (Jean Baubérot, *Protestantismul*, p. 184). De aici, supoziţia esenţială a întregului protestantism referitoare la „preoţia universală a credincioşilor" (Martin Luther).

18. Teologia protestantă distinge între Biserica vizibilă (instituţie bine determinată social, istoric, geografic) şi Biserica invizibilă (înţeleasă ca Trupul mistic al lui Iisus şi ca suprema taină a lui Dumnezeu). Distincţia este necesară tocmai „pentru a sublinia caracterul relativ al tuturor Bisericilor existente" (Jean Baubérot, *Protestantismul*, p. 184).

19. Duns Scotus se anunţă jenat de dragostea lui Dumnezeu pentru oameni. Întruparea Logosului pentru fiinţa împuţinată numită om nu este un semn al libertăţii divine, ci, mai curînd, o lucrare de ocazie (*occasionatum*). De aceea, teologul va „propune schimbarea formulei de la Niceea şi înlocuieşte *propter nos homines* cu *propter se ipsum*", scrie Ioan Petru Culianu în *Principiul antropic*, revista „22", nr. 20/1992, p. 14.

sufletului. Ele nu au întîrziat să apară. Se vor manifesta – printre altele – şi prin neîncrederea în ceilalţi, fie ei oameni ai aceleiaşi seminţii, fie străini deplini. Gestul abia schiţat al retragerii în sine a adus cu el şi neîncrederea în instituţiile Statului şi în Biserică. Ele n-au nici un rol în economia mîntuirii. Ce era de făcut? Nimic altceva decît împlinirea, desăvîrşirea în cuprinsul îndeletnicirilor mundane. Consacrarea unei profesii devine actul prin excelenţă *impersonal*. Totul se face întru gloria şi desăvîrşirea lui Dumnezeu pe pămînt. Munca devine impersonală în orice loc al cosmosului social. Ea nu este motivată de anume sentimente sau trăiri personale, ci raţional, *in maiorem Dei gloriam*. Dumnezeu îşi face simţită acum prezenţa prin mijlocirea succesului personal, a ordinii şi utilităţii. Însăşi situarea într-o îndeletnicire anume este un semn al voinţei divine[20]. Orice meserie are acum aceeaşi valoare ontologică. Ca urmare, fiecare se poate împlini în propria sa profesie. Totul depinde de prezenţa graţiei.

În raport cu prezenţa acesteia, nu toţi protestanţii au gîndit la fel. Martin Luther, de exemplu, admitea „gratia amissibilis" (graţia ce poate fi pierdută şi recîştigată). Ea presupune, pe anumite segmente ale vieţii, penitenţă şi căinţă adîncă. Deşi importantă în sine, ideea nu era suficientă – după Max Weber – pentru a impune o întocmire sistematică, raţională a lumii sociale. Asemenea religiei creştine (ortodoxă sau catolică), „gratia amissibilis" face cu putinţă oscilarea permanentă între păcat – căinţă – iertare. Se cerea pentru acel timp ceva mai „mult". Era simţită lipsa unei idei ce ar face posibil un nou stil de viaţă, o sanctificare prin fapte ridicate la gradul de sistem. Ideea va veni din partea calvinismului. Prin el, întregul protestantism va cunoaşte forma ultimă a disciplinei sufleteşti şi corporale deopotrivă.

Plecîndu-se de la o idee pur religioasă (*starea de graţie*), se ajunge la întruparea ei în cuprinsul timpului social. Aici ideea devine un stil de viaţă metodic controlat şi orientat.

În ceea ce mă priveşte, nu cred în regularitatea şi firescul determinării totale a unui stil de viaţă plecîndu-se de la o idee religioasă. Ele sînt realităţi diferite: aparţin timpului de aici, dar şi duratei, eonului pur. Graţia survine în lume, nu aparţine acesteia. Cuprinsul ei nu este cel al timpului şi societăţii. Este adevărat, uneori aceste realităţi diferite se pot întîlni. Graţia ajunge a condiţiona un anume stil de viaţă. Însă, mi se pare semnificativ faptul că omul din Vest este cel care a trăit o asemenea convingere. Nu o văd cu putinţă – sub chipul occidental – în spaţiul spiritualităţii ortodoxe răsăritene. Aici dogmele sacre şi adevărurile revelate rămîn (încă) suficient de vii.

20. Toma d'Aquino gîndea efortul omenesc ca fiind indiferent etic. El este şi atît. Luther, la rîndu-i, înţelegea munca drept ceva consubstanţial naturii umane. Ea a fost sădită instinctiv în Adam „pentru a fi plăcut lui Dumnezeu". De aici îşi trag argumentele arhitecţii diviziunii sociale a muncii şi ai strictei specializări.

3. Asceză laică şi raţionalitate dialogică

Consacrarea oricărei îndeletniciri umane aduce cu sine procesul social al strictei specializări. În joc intră algoritmul diviziunii muncii. În modul de viaţă al primilor protestanţi, el făcea cu putinţă şi o formă tîrzie, mundană a ascetismului : *asceza intramundană*.

Aceasta este o formă a penitenţei şi supliciului pe dos. Ea nu-şi află împlinirea în afara acestei lumi, asemenea celei monahale. De la prezenţa vie a sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii, se trece acum la o conversie şi o distorsiune a lor în cuprinsul cosmosului social. Ele vor începe prin a numi, de acum încolo, motivaţia imediată, succesul, eficienţa practică. Se vor păstra însemnele clasice ale ascezei (persistenţa şi continuitatea, abstinenţa sexuală, alimentaţia vegetariană, dieta severă, băile reci etc.), însă toate acestea îşi vor purta justificarea şi scopul ultim în această lume. O dată cu asceza laică, în joc intră ceea ce s-a numit *raţionalitatea dialogică* (Ştefan Afloroaei), întemeiată pe fatalitatea interacţiunii umane. Prezent în tipologia actanţială cvadripartită[21] a sistemului lui Max Weber, acest tip de raţionalitate reprezintă cel mai bine modernitatea şi spiritul capitalist. Actul raţional în raport cu o finalitate dă seama de formele sociale ale înstăpînirii şi servituţii. Ele numesc, în sociologia lui Max Weber, organizarea muncii, tehnicizarea, actul socializării şi birocratizarea. Se întemeiază pe „ordinea legitimă", instituţionalizată şi se distinge de alte tipuri de autoritate (*tradiţională* sau *charismatică*). Actul raţional prin finalitate ascunde în sine şi un chip al iraţionalităţii. Atunci cînd libertatea de voinţă tinde spre o anume limită, raţionalitatea joacă şi rolul iraţionalităţii. O dată cu această prezenţă socială, mascată a iraţionalului se impune şi problema întîmpinării celuilalt[22].

4. Reprezentări sociale ale negativităţii

Celălalt este prezent în textele lui Max Weber sub diferite chipuri. El numeşte semenul, aproapele sau departele nostru. Rareori, în textele de sociologie a religiilor, alteritatea ia forma sa ultimă, divină sau demonică.

21. Max Weber distinge patru tipuri de acţiuni umane. Primul dintre acestea este actul raţional în raport cu un scop. Al doilea tip de act raţional este cel orientat spre o valoare. El eludează scopul şi consecinţele sale sociale, aducînd în faţă valoarea însăşi. Acţiunea se justifică nu în raport cu un scop anume, ci prin însăşi faptul săvîrşirii ei.
Ultimele două acte umane sînt înţelese de Weber ca fiind cele emoţionale, respectiv tradiţionale. Ambele ocolesc motivaţia raţională, întemeindu-se pe afecte şi cutume.

22. Despre iraţionalitatea actului uman şi a perceperii celuilalt, vezi Ştefan Afloroaei, Petru Ioan, *Elemente de filosofia acţiunii şi logica discursului practic*, Centrul de multiplicare al Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1985.
Ignorarea cunoaşterii celuilalt ca deplină subiectivitate şi trecerea lui în rîndul lucrurilor, numeşte tocmai *iraţionalitatea* acţiunii raţionale, arată Ştefan Afloroaei.

Mă voi opri asupra imaginii sociale a celuilalt, întruchipat de *omul cu bani*. După Max Weber şi Jacques Le Goff, acesta nu poate fi neglijat atunci cînd ai în atenţie formarea mentalităţii moderne. Timpurile Evului de mijloc au adus pînă tîrziu în atenţia publică stigmatele sociale aplicate oamenilor cu bani. „Cămătarul" şi „camăta" erau numele fireşti ale Răului[23]. Mentalitatea comună a acelor timpuri se întemeia pe o anume exegeză a textului biblic[24]. Reforma aduce însă cu sine în Europa occidentală o altă reprezentare a bogăţiei. O dată cu ideile primilor protestanţi, valorizat va fi creditul. El înseamnă bani : dacă cineva îmi încredinţează banii săi, el îmi dăruieşte dobînzile şi ceea ce pot face eu în acel timp cu banii (textele lui Max Weber pot constitui temeiuri, pre-texte pentru o sociologie a chibzuinţei). Creditul se acordă în virtutea onestităţii şi perseverenţei, a continuităţii şi seriozităţii. Toate acestea vor deveni cu timpul valori sociale ale capitalismului.

De ce trebuie să se facă din om bani? se întreba Benjamin Franklin. Tot el răspundea, cu una dintre pildele lui Solomon: „dacă vezi un om iscusit în lucrul lui, acela poate sta lîngă împăraţi". Martin Luther, traducînd Biblia din ebraică în germană, modifică înţelesul originar al termenului de *melaha*. El încetează a mai numi rîvna întru cele sfinte. Semantica lui devine suspect de complexă. Ea ajunge acum a numi orice fel de activitate, de la funcţia preotului pînă la muncile pămîntului. Toate au aceeaşi demnitate socială şi acelaşi statut ontologic. De asemenea, termenul de *Vocation* încetează a mai semnifica chemarea întru sfinţenie, desemnînd acum toate chemările lumii de aici.

Schimbările semantice ale textului testamentar, alături de alte fenomene sociale ale timpului, vor sfîrşi prin a impune un nou *stil de viaţă*. Acesta se va deosebi substanţial de „spiritul tradiţionalist"(Max Weber). Toate acestea au pregătit ivirea mentalităţii moderne în cuprinsul Europei apusene şi a ştiinţei de tip experimental pe care aceasta o aduce cu sine.

5. Repere istorico-simbolice ale modernităţii

Max Weber leagă aceste fenomene de ceea ce el numeşte „dezvrăjirea lumii". Ea a început o dată cu profeţii Vechiului Testament şi s-a încheiat - după Max Weber -

23. Pentru o analiză temeinică a mentalităţii Evului Mediu în raport cu „camăta", „cămătarul" şi formele îndeletnicirilor economice, vezi Jacques Le Goff, *Banii şi viaţa. Economie şi religie în Evul Mediu*, traducere de Ecaterina Stănescu, Editura Erasmus, Bucureşti, 1993.

24. Au fost invocate în special pasajele veterotestamentare cu referinţă asupra cametei (*Exodul*, 22, 24; *Leviticul*, 25, 35-37; *Deuteronomul* 23, 20; *Psalmul* 15). În Noul Testament, referinţele se opresc în special asupra evanghelistului Luca. Vezi, în acest sens, *Luca*, 6, 36-38.

o dată cu Reforma. „Marele proces din istoria religiei, de scoatere a lumii de sub puterea vrăjii, care a început o dată cu profeţiile vechilor evrei şi care, împreună cu gîndirea ştiinţifică elenă, a eliminat toate mijloacele magice de căutare a mîntuirii, considerîndu-le superstiţii şi sacrilegii, şi-a găsit aici încheierea."[25] Evident, este vorba de încheierea din timpul lui Max Weber. De fapt, ele continuă – sub alte forme – şi în cuprinsul lumii de astăzi.

Fenomenologia desacralizării lumii prin profeţii Vechiului Testament a stat şi în atenţia lui Mircea Eliade. Profeţii au tăgăduit o religie de structură cosmică şi teogoniile întemeiate pe hierogamie sau orgie. Redescoperirea acestor valori profund umane se va face tîrziu, la sfîrşitul anilor '60, prin mişcările contestatare ale tinerei generaţii. Momentul desacralizării cosmosului de profeţii Vechiului Testament poate fi gîndit, cred, ca unul ce va pregăti timpurile moderne ale lumii de astăzi. Nu este însă deloc singurul. Anul 1000 şi marea deziluzie a creştinătăţii apusene privind absenţa celei de-a doua Veniri sînt puse şi ele la originea modernităţii de Mircea Vulcănescu. Marea aşteptare se va converti acum în rivalitate pur mundană. Ea numeşte o „revoltă a sclavilor", a celor ce vor opune lumii de dincolo concretul şi eficienţa celei de aici. „Capitalismul se va naşte din faptele lor şi-i va păstra peceţile trupeşti şi sufleteşti."[26]

Un alt moment semnificativ de care se leagă apariţia mentalităţii moderne este anunţat de Isaac Newton. În cartea sa *The Foundations of Newton Alchemy* (1975), profesorul Betty Tuter Dobbs prezintă încercările (reuşite) ale fizicianului de a pregăti o renovaţie deplină a religiei şi ştiinţei europene. Ele aveau în atenţie o sinteză între alchimie, tradiţii oculte şi ştiinţe naturale. S-a întîmplat însă ca „triumful mecanicii lui Newton să sfîrşească prin a nimici propriul său ideal ştiinţific"[27]. El va face cu putinţă nu „ştiinţa totală", ci mai curînd pe cea de tip analitic experimental ce a proliferat surprinzător în Europa secolelor XVI-XVII. Procesul este întru cîtva asemănător *selecţiei speciilor*: din enclava ecologică a acelui timp va supravieţui un mutant, o *muscă apteră*, cea care avea şansele cele mai puţine de reuşită. Asemenea muştei aptere, ştiinţa modernă apare într-un moment cînd era cel mai puţin nevoie de ea, arată Ioan Petru Culianu. În *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, istoricul religiilor pune în discuţie teoriile consacrate asupra genezei modernităţii şi a spiritului analitic. Rînd pe rînd, Culianu va dezavua temeiurile unor asemenea interpretări. Astfel, nu *factorul tehnic*, material a făcut cu putinţă spiritul modern. Noile descoperiri din astronomie au fost posibile nu neapărat prin mijlocirea lunetei

25. Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 116.
26. Mircea Vulcănescu, *Logos şi Eros*, Editura Paideia, Bucureşti, 1991, p. 56.
27. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, vol. III, p. 273.

şi a telescopului, ci folosindu-se vechile intuiţii sau modele pitagoreice. Tehnica nu a avut, arată Ioan Petru Culianu, decît un rol secundar.

Lipsa *valorii de întrebuinţare* a ştiinţelor renascentiste (astrologia, alchimia, magia) ar fi condiţionat, după unii, apariţia spiritului modern. În fond, lucrurile stau cu totul altfel. Acele discipline spirituale nu duceau lipsă de ceea ce noi numim astăzi valoare de întrebuinţare[28]. Cauzele sînt altele şi de o natură diferită. Pentru a le afla este necesar să vedem contextul social al acelor timpuri. Rugurile vrăjitoarelor umpleau Europa. Reforma religioasă şi puritanismul politic nu tolerau decît textele biblice şi pe cele tomiste. Frica de a crede şi a practica altceva a cuprins întregul comunităţii. Se va renunţa la vechile discipline spirituale şi la tot ceea ce era prohibit. Marea frică şi cenzura Bisericii catolice au sfîrşit prin a transforma însuşi omul. El şi-a pierdut imaginaţia şi facultatea de a gîndi prin calităţi. Aşa cum a arătat şi Émile Durkheim, cealaltă parte a conştiinţei s-a întărit, cercetîndu-se, acum mai mult ca niciodată, tot ceea ce poate fi reificat şi evaluat.

O cenzură a imaginarului şi o mutaţie spectaculoasă au făcut cu putinţă mentalitatea modernă. Modernitatea este „un apendice secularizat al Reformei". Sciziunea sinelui nu a dus la neantizarea deplină a celuilalt: el supravieţuieşte – mutilat şi împuţinat – în cuprinsul propriului eu. „Noi am pierdut ceea ce el avea, iar el nu are ceea ce noi am cucerit. Pînă la urmă aceste cantităţi sînt egale." În fond, aş crede că toate aceste teorii explicative numesc un proces social de trecere de la societăţile tradiţionale (numite *Gemeinschaft* de F. Tönnies, în *Comunitate şi societate*) la societăţile moderne de tipul *Gesellschaft*.

Fenomenologia acestui proces suscită, provoacă, menţinîndu-se şi astăzi în actualitate. Astfel, Europa Răsăriteană nu poate asimila peste noapte sistemul economic de piaţă şi spiritul capitalismului. În joc nu este atît elementul politic sau economic, cît, mai curînd, cel al mentalităţilor. „Acesta este motivul pentru care observatori mai profunzi ai scenei post-comuniste declară că tranziţia la un sistem modern de piaţă în acele ţări va fi, în cel mai bun caz, un proces lung şi chinuitor, ce va dura poate generaţii şi care, în cel mai rău caz, nu se va înfăptui"[29], conchide unul dintre analiştii români ai fenomenului în Europa răsăriteană.

Sînt convins că neîmplinirea sistemului modern de piaţă în lumea răsăriteană va fi o mare lipsă, o unică ratare. Însă traducerea exactă a acestuia, suprapunerea lui peste mentalităţile şi simbolurile sociale ale lumii de aici nu reprezintă mai puţin.

28. O abordare vie, erudită şi deosebit de îndrăzneaţă a acestor fenomene tipice secolelor XVI-XVII se poate găsi în partea a treia (*Sfîrşit de partidă*), a cărţii lui I.P. Culianu *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, Ana Cojan şi Ioan Acsan, Editura Nemira, Bucureşti, 1994.
29. Este vorba de Matei Călinescu.

De aceea, aş opta mai curînd pentru spiritul capitalismului care-i generează fiinţa (Anton Carpinschi) şi care, „acţionînd ca entitate culturală complexă, cu bogate valenţe formative etico-religioase, a reuşit făurirea ethosului profesional, civic şi politic al oamenilor ce şi-au asumat condiţia libertăţii şi responsabilităţii"[30].

30. O convingătoare analiză a spiritului capitalist este prezentată de Anton Carpinschi (eseul *Orizonturi ontologice şi teologice)* în revista „Timpul", nr. 11-12, 1994.

FORME MALADIVE ALE MENTALITĂŢII SOCIALE: FRICA, SERVITUTEA ŞI PROSTIA

1. De la frica făpturii împuţinate la frica de Dumnezeu

O simplă privire asupra mentalităţii sociale aduce în atenţie şi fenomenul fricii. Este frica bună sau rea? Există o singură frică sau, dimpotrivă, mai multe expresii ale ei? Pentru a răspunde este necesar să avem în atenţie, pentru început, formele, chipurile – deseori sociale – cu care această stihie dezlănţuită ne întîmpină. Cred că acestea ar fi cel puţin în număr de trei.

a) *Frica de lume*. Aceasta ar putea fi forma frustă, meschină, elementară a fricii. De ce? În primul rînd, pentru că este întotdeauna motivată de ceva din *exterior*, situat opozitiv, reificabil, cuantificabil. Această frică este, de exemplu, frica de putere, de ziua de mîine sau de prezenţa Celuilalt. În al doilea rînd, după cum arăta Ştefan Afloroaei[31], un asemenea tip de frică se consumă întotdeauna într-un scenariu al stăpînirii şi servituţii: cineva este stăpînit, altcineva stăpîneşte.

Faptul acesta a fost bine surprins de Hegel. În *Fenomenologia spiritului* poţi afla o întreagă alchimie a fricii care face cu putinţă stăpînirea şi servitutea. „Cu raportarea la celălalt intră în joc toate silniciile timpului, întreaga sa captivitate. Cum fiecare tinde să fie recunoscut ca o conştiinţă-de-sine independentă, confruntarea cu celălalt devine de-a dreptul agonală («fiecare tinde spre moartea celuilalt», va scrie Hegel). Din această confruntare, o conştiinţă ajunge stăpînă iar cealaltă stăpînită, servilă."[32]

Trecînd peste înţelesul lui Hegel privind justificarea înaltă a servituţii şi fricii pentru stăpîn, rămîne întrebarea: *Ce-i de făcut ?* Devine, cu alte cuvinte, cu putinţă o transcendere a acestui tip de frică? După Martin Heidegger, frica *determinată* „de ceva din lume" (*Furcht*) devine frica *nedeterminată*, frica de adîncul ameţitor şi de platitudinea lumii (*Angst*). De cele mai multe ori însă, fenomenologia fricii nu-şi urmează drumul pînă la capăt. „Omul căzut în forma unei vieţuiri cenuşii nu mai ştie de frica de platitudine."[33] În fond, el ajunge a nu mai şti de nici un fel de frică.

31. Ştefan Afloroaei, *Întîmplare şi destin*, Editura Institutului European, Iaşi, 1993, pp. 20-23.
32. *Ibidem*, p. 20.
33. Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica creştină*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 1993, p.117.

Devine „neînfricat" şi nimic din cele omeneşti şi divine nu-l mai împiedică a săvîrşi fărădelegea. Aş crede că un asemenea tip de frică are şansele cele mai mari de a cuprinde şi macula mentalul anumitor comunităţi. „Omul împuţinat" este acum cel care a ajuns a uita însăşi uitarea fricii! Frica în lume, ca o imposibilitate de a suporta intimitatea, trebuie, pentru a fi transfigurată, să fie uneori conştientizată, recunoscută. Faptul ar fi primul pas al izbăvirii noastre de puterea ei malefică. Se pare, însă, că am ajuns acolo unde aceste surveniri ale conştiinţei fricii au sfîrşit prin a fi realităţi extrem de episodice. Rareori, ele sînt preluate, transfigurate şi justificate din perspectiva unor forme superioare de frică, cum ar fi *frica de Dumnezeu* sau *frica de tine însuţi*.

b) *Frica de Dumnezeu*. Trei ar fi ipostazele unei asemenea frici:

1. Frica de păcat, de identificare cu platitudinea vieţii (Dumitru Stăniloae);
2. „Mysterium tremendum" (Rudolf Otto);
3. Conştiinţa faptului că viaţa nu este fixată maladiv în ea însăşi.

Frica de Dumnezeu se trăieşte în timp, dar se justifică în eternitate. După Dumitru Stăniloae, ea se cere înţeleasă doar în relaţie cu ultima şi Marea Judecată. În viaţa temporală, frica de Dumnezeu te ţine la distanţă de păcatele lumii. În eternitate, ea nu mai ţine de căderea în păcat, ci de dreapta Judecată. Este o *frică necurată* (Sf. Maxim Mărturisitorul), atunci cînd se defineşte în funcţie de păcatul gîndit şi săvîrşit. Cînd, însă, ţine într-o permanentă „trezie" şi luciditate făptura omenească – departe de săvîrşirea oricărui păcat – frica de Dumnezeu devine o *frică curată*. „Ea ţine oarecum de raportul lui Dumnezeu cu făptura, ca omul care-şi face vădită slava Sa, care e mai presus de toată împărăţia şi puterea."[34]

Frica curată a Sfîntului Maxim Mărturisitorul *deschide spre celălalt sens* al fricii de Dumnezeu. Acesta ia chipul *destinului* trăit, asumat. Ai în permanenţă o stranie presimţire şi simţire a faptului că viaţa ta nu este centrată autist pe ea însăşi. Depinde întotdeauna de ceva infinit care o împlineşte. Numele creştin al acestei puteri infinite este Dumnezeu. Ea poate fi prezentă şi în scenariul scepticului – ca *Lege*, al metafizicianului – ca *Destin*, al savantului resemnat – ca *Natură*. Întotdeauna însă, prezenţa ei îţi „cere" să nu săvîrşeşti egoitatea, distanţa de propriul Eu, la modul absolut, total, luciferic[35].

34. *Ibidem*, p. 120.
35. Gîndirea creştină vede originea răului în căderea lui Lucifer. Acesta a dorit să ia totul *numai în numele său*. Iisus, dimpotrivă, va lua totul în numele său dar, mai ales, în numele Tatălui. Cei doi se regăsesc în fiecare dintre noi, în funcţie de liberul nostru arbitru. Lucifer poate lua astfel şi chipul „nebărbăteştii temeri". „Sufletul mîndru care se bizuie *numai pe sine* (s.n.) este sclavul temerii" (Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, traducere de Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timişoara, 1994, p. 352). „Sterpăciunea" lui este cea prin care se face simţită pedeapsa Zeului pentru cel ce are „încredere prea mare în forţele proprii".

Frica de Dumnezeu mai poate lua şi un alt chip. Este vorba de acel *mysterium tremendum* teoretizat de Rudolf Otto la începutul secolului[36]. El numeşte misterul care înfricoşează, misterul care înspăimîntă. Apropierea neofitului de zeul său *atrage* şi, deopotrivă, *respinge*; *fascinează*, dar şi *înspăimîntă*. Această neobişnuită ambivalenţă a sacrului traduce tocmai diferenţa sa faţă de lumea aceasta. El o cuprinde şi o justifică: reprezintă întregul, *divinitas*. Sacrul preia în sine însuşi totul, deci şi frica. Numai că aici ea este departe de a numi banala spaimă în amestec cu fascinaţia: frica sacră confiscă total. Este asemenea fiinţei care, atrăgîndu-te şi respingîndu-te în acelaşi timp, te-ar poseda total. Această frică sacră îşi dezvăluie tîlcul ultim *doar* atunci cînd face cu putinţă trezirea „sentimentului de creatură" (Schleiermacher)[37].

c) *Înfricoşarea de sine*. Mai poţi regăsi în anumite spaţii mentale şi această prezenţă a fricii. Este frica de propria conştiinţă, de propriul gînd. Ea poate presupune asumarea „sentimentului de creatură" (Schleiermacher), sau absenţa acestuia. Cu alte cuvinte, frica-de-tine-însuţi se poate împlini în frica-de-Dumnezeu, sau îi poate fi indiferentă acesteia[38]. Sören Kierkegaard, în *Jurnalul* său, susţinea un fapt ce s-a dovedit întru totul adevărat: „oamenii se înfricoşează de ei înşişi numai după ce dau pierzării pe singurul treaz dintre ei"[39]. Deci frica de propriul cuget apare numai după ce ai săvîrşit fărădelegea. Cercul trebuie să se închidă: se pleacă de la o crimă şi se poate uneori ajunge la o adevărată *metanoia*. Ideea este bine surprinsă, cred eu, şi de un autor francez al acestui secol: Denis de

36. Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992.
37. Cînd Avraam se încumetă a-i vorbi lui Dumnezeu despre soarta locuitorilor Sodomei (*Facerea*, 18, 27), el rosteşte: „Iată, cutez să vorbesc Stăpînului meu, eu, care sînt *pulbere* şi *cenuşă!*". În joc nu este o simplă rugă întemeiată pe o arbitrară stăpînire a Zeului, ci trăirea vie, profundă a stării de creatură („sînt *pulbere* şi *cenuşă*"). La început a fost *mysterium tremendum*, pare a spune Rudolf Otto: „Din ea, din această «teamă» şi din forma ei «brută», din acest sentiment al înspăimîntătorului care a izbucnit şi a apărut iniţial ca un sentiment straniu şi nou în sufletul umanităţii primitive, a purces întreaga dezvoltare istorică a religiei" (p. 23).
38. Am în atenţie, în special, elita modernă formată la şcoala aproape ateistă a secolului XIX. Tot în cuprinsul înfricoşării de sine poate intra şi intelectualul român „adăpat" la izvoarele pozitiviste ale Franţei postbelice. Aşa cum arăta Samuel Huntington (*The Clash of Civilizations* în „Foreign Affairs", 1993), faptul că elitele se occidentalizau iar masele rămîneau fidele modului de viaţă indigen a făcut cu putinţă cea de-a patra fază a conflictului, anume *conflictul culturilor*. Un asemenea tip de elită ar putea trăi din plin *înfricoşarea de sine* şi ar putea fi, în acelaşi timp, indiferentă religios.
39. Spusa lui Kierkegaard a fost reluată de Ştefan Afloroaei în *Întîmplare şi destin*, ed. cit., p. 22.

Rougemont[40]. În dialogul purtat în decembrie 1941 la New York cu Jacques Maritain, acesta din urmă aducea în atenţie o parabolă creştină. Este vorba de un apostol irlandez care, încercînd să creştineze făpturile păgîne din Alpii elveţieni, le-a vorbit acestora despre zeul creştin, despre Fiul lui răstignit şi înviat şi, mai ales, despre faptul că *martirul* ar fi cel mai bun mijlocitor pe care l-ar avea ei pe lîngă Dumnezeu. Oamenii l-au ascultat cu luare-aminte, „l-au crezut atît de tare, încît l-au şi omorît!"[41]. Însă *numai* prin fapta lor cumplită ei au ajuns a se înfricoşa de ei înşişi şi, în cele din urmă, au devenit creştini. Cît priveşte pe apostol, acesta şi-a dus drumul pînă la capăt: prin moartea sa asumată el a devenit *martir*.

Cele trei forme ale fricii pot cuprinde, într-o măsură mai mare sau mai mică, spaţiul mental al unei comunităţi sociale. Cea românească pare a sta astăzi mai curînd sub semnul fricii de lume, cu toate ispitele şi neîmplinirile ei. În multe locuri, frica de Dumnezeu a ajuns a funcţiona asemenea unui cuvînt gol, fără nici un rost. „Neînfricaţii", cei fără nici o frică, sînt făpturile neîmplinite care locuiesc spaţiile intermundiare ale timpului actual. Înfricoşarea de sine şi frica de Dumnezeu au ajuns să fie exilate în acele locuri încă nebîntuite de ideologiile nimicitoare autohtone sau importate. O cercetare de sociologie a mentalităţilor ar putea să figureze o aproximativă *hartă a fricii* şi a chipurilor pe care aceasta şi le ia în cuprinsul maladiv, filoxerat al unei seminţii. Conştientizarea şi asumarea lor ar fi un prim pas spre vindecarea definitivă. Ea ar extirpa, în primul rînd, morbul *servituţii* care locuieşte în orice spaimă elementară: de vidul existenţei, de puţinătatea traiului, de insuficienţa oricărei zile.

Surprinzătoare îmi pare a fi astăzi nu servitutea combinată cu anumite expresii ale fricii, ci, mai curînd, asumarea voluntară şi trăirea ei ca pe ceva absolut normal şi firesc. Servitutea voluntară nu presupune – aşa cum s-ar putea crede – absenţa totală a libertăţii şi doar prezenţa subtilă şi eficientă a unei forme de frică. Dimpotrivă, „orice formă de libertate aduce cu ea şi o formă de servitute, adesea voluntară...", arată Ştefan Afloroaei[42]. Libertatea absolută atrage întotdeauna după sine servitutea absolută.

2. Ipostaze tradiţionale şi moderne ale servituţii voluntare

Servitutea – formă maladivă a mentalităţii sociale – poate fi întîlnită în mai multe spaţii sociale şi culturale. Unul dintre acestea este cel al vechii Grecii. În cartea a VII-a a *Republicii* sale, Platon înfăţişează de-acum faimosul *mit al peşterii*.

40. Denis de Rougemont, *Partea Diavolului*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994, pp. 5-6.
41. *Ibidem*, p. 5.
42. Ştefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 141.

Conţinutul lui este suficient de cunoscut: ca atare, am să urmăresc doar ideea *servituţii* prezentă aici. Omul peşterii, eliberat fiind, va ajunge să vadă lumina soarelui (forma ultimă a adevărului ca *aletheia*, după Martin Heidegger). Se va întoarce după un timp în peşteră anunţîndu-şi semenii că ceea ce ei au gîndit, imaginat şi crezut o viaţă întreagă n-a fost nici măcar o clipă adevărat. Ignoranţa, lenea şi stereotipurile i-au determinat să ia iluzia, falsul drept adevăr. Autentica realitate nu este cea a jocului de lumini şi umbre de pe peretele din fundul peşterii. Ea nu este nici cea a focului din spatele lor. Lumina soarelui este adevărul ultim, definitiv, *singurul* care i-ar putea elibera din lanţurile comodităţii şi necunoaşterii. Semnificativă îmi pare a fi reacţia celor mulţi: ei îl vor asculta şi *ucide* pe cel care le va rosti adevărul ultim. Nu ştiu dacă vor sfîrşi prin a se căi şi înfricoşa de propria lor faptă: cert este că vor prefera să trăiască în continuare în cuprinsul adevărului lor speologic. El îi va locui definitiv. Oamenii peşterii vor alege *servitutea* faţă de propria lor meschinărie, ignoranţă şi habitudine.

Într-un text relativ recent[43], Gabriel Liiceanu va relua motivul servituţii din textul lui Platon, adaptîndu-l contextului social modern din România. După 1989, intelectualul român a încercat să rostească mulţimii adevărul despre ceea ce timp de patru decenii s-a întîmplat cu noi. Asemenea personajului platonician, el a sfîrşit prin a fi „ucis" de ceilalţi. Adevărul pe care el îl rostea provoca, neliniştea, violenta alb-cenuşiul vieţii de zi cu zi. Era de aceea de preferat ca el să nu fie rostit, ascultat şi, cu atît mai mult, asumat.

Un alt spaţiu cultural în care motivul *servituţii voluntare* te întîmpină este cel rusesc. Reţin aici, în mod deosebit, textele tîrzii ale lui Dostoievski[44]. Mitul Marelui Inchizitor aduce cu sine aceeaşi idee a servituţii. Inchizitorul, cel care în permanenţă vorbeşte, are a-i reproşa întotdeauna ceva Mîntuitorului. Îi reproşează, printre altele, refuzul de a transforma pietrele în pîini. De pîine are nevoie omul slab, bicisnic şi nevolnic, şi nu de libertatea conştiinţei de a alege între bine şi rău. „Ai uitat, se vede, că omul preferă liniştea şi chiar moartea, libertăţii de a alege singur între bine şi rău!", repetă în permanenţă Marele Inchizitor. Povara libertăţii interioare şi a conştiinţei alegerii este insuportabilă pentru majoritatea oamenilor în actuala lor condiţie. De aceea, ei vor căuta întotdeauna pe cineva în faţa căruia să-şi îndoaie genunchii şi să-i ofere în dar propria lor libertate! Pentru aceste făpturi împuţinate, *servitutea* este calea firească a vieţii. Ele cer doar stăpînire şi pîine zilnică în

43. Este vorba de *Elemente de patologie a spiritului şi a culturii*, în *Cearta cu filozofia*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 116-134.
44. Mă refer la ultima sa scriere, romanul *Fraţii Karamazov*. Volumul al doilea cuprinde o secţiune (*Marele Inchizitor*) în care autorul imaginează un dialog între Iisus întors a doua oară şi Inchizitorul spaniol. Tind din ce în ce mai mult să-i dau crezare lui N. Steinhardt, după care Dumnezeu l-a chemat la sine pe Dostoievski tocmai pentru că dorea să nu mai fie scrisă o a cincea Evanghelie...

schimbul libertăţii interioare. Aceasta din urmă poate surveni abia după îndestularea trupului, ca o formă aproape sublimată a faptului fiziologic.

Aş crede, mai curînd, că libertatea interioară a ajuns astăzi a fi marea absenţă, iar în unele spaţii sociale chiar această absenţă a început a fi uitată... De aceea nu cred în ideea Inchizitorului că cei mulţi pot ajunge la libertatea alegerii trecînd prin proba pîinii. Pot foarte bine să agonizeze şi să vegeteze fără a-şi mai pune o clipă problema sensului vieţii şi al suferinţei omeneşti. Rămîne doar remarcabila frămîntare şi obsesie din sufletul şi mintea inchizitorială, cărora Iisus le va răspunde cu un simplu sărut...

Al treilea spaţiu cultural care mi-a reţinut atenţia lecturînd „prezenţa" servituţii în anumite texte a fost cel al Franţei din secolul XVI. În 1574, Etienne de La Boetie publica în traducere latină *Discursul asupra servituţii voluntare*[45]. Textul său se deschide cu o întrebare tulburătoare: Cum este cu putinţă ca o mulţime imensă de oameni să asculte de despoţi şi tirani şi nu de cuvintele învăţatului din cetate? Răspunsul îl afli în cuprinsul întregului volum: *frica* şi *interesul*. Ambele fac cu putinţă stăpînirea. Cel ce va ajunge să stăpînească prin puterea armelor nu va conduce niciodată singur. Va fi susţinut de corifeii din jurul său, iar aceştia, la rîndul lor, de alţii. *Stăpînirea* se va confunda cu *privilegiul*. Fiecare îşi va asuma stăpînirea şi se va afla, la rîndul său, stăpînit. Servul însuşi recunoaşte servitutea prin chiar dorinţa lui de a accede pe o treaptă mai înaltă a *piramidei sociale*. Condiţia dramatică este cea a stăpînului, pentru că acesta nu poate fi conceput ca stăpîn în afara existenţei servituţii. În această piramidă socială nu există prieteni sau duşmani: există numai *complici*. Servitutea voluntară, arată autorul francez, departe de a fi un fenomen *sacru*, este în primul rînd unul social.

*

Indiferent de aria culturală pe care o poţi avea în atenţie atunci cînd urmăreşti faptul social al servituţii, un adevăr se impune aproape de la sine. Omul, ajuns în condiţia servituţii, sfîrşeşte prin a o cultiva pe aceasta ca pe firescul însuşi. „Îşi va interioriza psihologia şi gîndirea închisorii şi a peşterii" (Gabriel Liiceanu). Îşi va privi cu tandreţe lanţurile, va linge mîna stăpînului şi se va simţi bine că o face! Nimic din fiinţa umană nu scapă atunci cînd virusul servituţii pune stăpînire pe ea. Mai mult, *cuvîntul* prin care se transmite servitutea, minciuna şi prostia nu rămîne niciodată unul banal, obişnuit. A funcţiona şi a locui în preajma cuvintelor servituţii înseamnă a-ţi asuma riscurile răului. Cuvintele servituţii şi prostiei sînt întotdeauna degradate sau asasinate de semantica lor originară.

45. Cuprinzînd 55 de pagini, textul a cunoscut recent şi o variantă românească: Etienne de la Boetie, *Discurs asupra servituţii voluntare*, traducere şi note de Lavinia Stan, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1996. Varianta românească, tradusă după ediţia franceză apărută la Éditions Bossard, Paris, 1922, conţine şi *Scrisoarea lui Montaigne* către tatăl său la moartea lui La Boetie şi, de asemenea, *Meditaţiile asupra supunerii şi libertăţii* semnate de Simone Weil.

Într-un excelent articol („Spiritul ancilar", publicat în *Convorbiri literare*), Alexandru Zub urmărea această resemnificare şi deopotrivă sărăcire a unor termeni clasici. Astfel, latinescul *ancilla* (slujnică) a făcut cu putinţă adjectivul *ancillaris* (slujitor). De la fireasca relaţie originară dintre *proprietar* şi *slujnică*, s-a ajuns la forma maladivă şi la conduita ancilară, cea dintre stăpîn şi slugă. Slujnica a ajuns slujitoare, adică o făptură situată faţă de Celălalt într-o relaţie de servitute. Resemnificarea latinescului *ancilla* nu este însă deloc secundară. *Servitium* (robie) a dat *serviciul* de astăzi. *Servus* a ajuns a numi acum o formă de salut. *Ministra* (a sluji) înseamnă pur şi simplu ministru (deci o persoană care poate înfăptui multe, dar care nu reuşeşte sub nici un chip azi să „slujească" în sensul originar al termenului). Cuvintele vechi au fost asasinate, aduse toate la un numitor comun, sub semnul unic al servituţii. Unele dintre ele au izbucnit şi în istoria noastră contemporană. Alexandru Zub invocă, în acest sens, doar cîteva exemple: salutul prin formula cazonă „să trăiţi!", comportamentul conformist etc.

Constantin Noica, la rîndu-i, urmărea cu multă pasiune această odisee modernă a cuvîntului degradat. „A informa", arată Noica, însemna iniţial a da formă, a modela un suflet, a-l întruchipa. Astăzi înseamnă *doar* a da de ştire, a vesti. Dincolo de jocul semantic al cuvîntului, există şi o anume *metafizică* a rostirii lui. El însoţeşte şi aduce cu sine neliniştea, invidia, răutatea şi suprema servitute. De aceea nu trebuie să numim niciodată lucrurile pe numele lor rău, pentru că le scoatem din anonimat, le dăm viaţă, iar ele sfîrşesc prin a ne invada şi teroriza. Este şi aceasta o formă de răzbunare a cuvîntului asasinat. Spectrul său rătăceşte agonizînd printre noi, trasmiţîndu-ne tristeţea, disperarea şi anxietatea.

Alteori, cuvîntul sărăcit, simbol al servituţii, ne frecventează inconştientul prin *mass-media*. Neavînd putinţa despărţirii apelor, a discernerii binelui de rău, nu eşti nici pregătit să faci faţă întîlnirii cuvîntului, şi sfîrşeşti prin a fi locuit de *însemnele* servituţii pe care acesta le poartă. Ele iau chipul nesiguranţei, al dezechilibrului interior, al imensului pustiu din suflet şi minte. A intra astfel schilodit şi mutilat sufleteşte în lumea oamenilor venind din pustiul propriei tale lumi înseamnă întotdeauna a te pune în relaţie de servitute faţă de *ceva* sau *cineva*. Acel ceva poate fi *pseudoabsolutul*. Nefiindu-şi niciodată suficient lui însuşi, omul a căutat întotdeauna împlinirea în *altceva*. De regulă, acesta purta numele unui zeu. Atunci cînd făptura umană ajunge atît de sărăcită încît îşi extirpă din sine absolutul, nu-i mai rămîne decît să pună în loc *surogatele* acestuia: partidul, drogul, patriotismul vulgar etc. Totul se termină deplorabil atunci cînd în locul lui Dumnezeu apare *altceva*. Orice încercare de a absolutiza ceva din ceea ce stă sub semnul timpului şi al istoriei se poate transforma acum în sursa unei servituţi[46]. De cele mai multe ori,

46. Mircea Vulcănescu se opreşte asupra acestei idei. Cînd încerci să faci chip cioplit adevăratului Dumnezeu de care te simţi uneori prea greu, te pui într-o relaţie de servitute faţă de Diavol. Cazi în păcatul „ispitirii Sfîntului Duh" înţeles ca semn al servituţii ultime şi definitive. (Mircea Vulcănescu, *Poezia lui Paul Sterian*, în volumul *Chipuri spirituale*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1995, pp. 135-142).

aceasta se împlineşte sub chipul inconfundabil şi nedisimulat al prostiei. Asupra acesteia intenţionez a insista, formulînd pentru început întrebarea lui André Glucksmann.

3. Prostia – singura definiţie plauzibilă a speciei umane?

Din moment ce frica şi servitutea au ajuns a prolifera deplin în cuprinsul unei anume comunităţi, ele se împlinesc deplin doar prin întîlnirea lor, cea care face cu putinţă, printre altele, şi apariţia prostiei. Este imposibil să nu întîlneşti o mască a prostiei acolo unde frica şi servitutea au ajuns a fi „puternicii zilei" ! Rămîne totuşi întrebarea : ce este prostia ?

După André Glucksmann[47], ea ar fi singura definiţie a speciei umane ! Dacă nu poţi spune că toţi oamenii sînt frumoşi şi credincioşi, bruneţi sau ecologişti, poţi însă afirma deschis că *toţi* pot fi, într-un fel sau altul, într-un moment sau altul al vieţii lor, *proşti*. Există deci mai multe forme şi înţelesuri ale prostiei. Prostia nu există, există doar proştii care, fiecare în parte, o pătimesc şi-i dau un chip sau altul.

Simpla lectură a unor texte mi-a dezvăluit prezenţa anumitor chipuri şi măşti ale prostiei. Iată cîteva dintre acestea :

a) *Prostia ca deficienţă şi necunoaştere*. Este forma cuminte şi elementară a prostiei. Faci, în acest sens, o prostie neintenţionat, din greşeală, ignoranţă sau naivitate. Existenţa unui asemenea tip de prostie este fulgurantă, episodică. După săvîrşirea ei nu rămîne altceva decît amintirea unui gust inconfundabil.

b) *Prostia ca privare*. Se întemeiază pe o absenţă, pe o lipsă a culturii şi educaţiei. Deşi Q.I.-ul poate fi normal sau ridicat, subiectul acestei forme de prostie se trădează imediat. Prostia ca privare se dezvăluie prin vulgaritatea privirii, prin grosolănia vocii şi, mai ales, prin grobianitatea rîsului. Rîsul prostului contaminează şi îmbolnăveşte definitiv. Prin mijlocirea lui se recunosc cei asemenea întru simţămînt şi gîndire.

c) *Prostia ca insuficienţă mentală*. Această ipostază specială defineşte prostia ca puţinătate a spiritului. Prostia ca neîmplinire spirituală este inversul prostiei ca privare. Acestui prost îi lipseşte dotarea genetică, biologică, naturală, pentru actul cultural. El este splendid surprins de Glucksmann într-un fragment unde îl citează pe Flaubert : „Cînd se rîde de mine mă alătur imediat celor ce rîd, arătînd că această paiaţă de care se rîde este Eul decăzut, prăbuşit în ridicol. Eu nu sînt şi nici nu pot fi prost. Cînd prostia apare, Eul dispare". Atunci cînd nu se autoironizează, personajul acestui citat este un prost *desăvîrşit* ! De ce ? Pentru că nu-şi pune nici o clipă la

47. André Glucksmann, *Prostia*, traducere de Delia şi Eugen Vasiliu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

îndoială reuşita. Nimic mai străin pentru el decît sentimentul neîmplinirii şi al eşecului. Or, nici o făptură ce trăieşte sub semnul firescului nu-şi poate asuma monopolul binelui desăvîrşit. Imediat ce ar face-o, ar deveni suspectă şi ar confirma regula prostiei mai sus amintită.

d) *Prostia ca handicap social*. Sintagma funcţionează atunci cînd ai în atenţie cohortele de năpăstuiţi ai soartei. În acest sens, pot fi numiţi proşti schilozii, săracii, colonizaţii etc. În cuprinsul acestui gen de prostie, accentul nu se pune pe simpla gafă, pe absenţa culturii sau pe insuficienţa mentală. Semnul acestei prostii este *social* şi se traduce prin stigmatul aplicat năpăstuitului şi celui blestemat de istorie.

e) *Prostia ca seninătate a imbecililor*. A. Glucksmann o urmăreşte plecînd tot de la un exemplu invocat de Flaubert. La Alexandria, un *oarecare* Thomson şi-a înscris numele cu litere de şase picioare pe Coloana lui Pompei. Ele puteau fi văzute de la un sfert de leghe distanţă.

Semnul cu care intră în lume acest prost-imbecil este cel al *amintirii*. Numele său scrijelit urlă îndelung şi poruncitor peste timp : *aminteşte-ţi de mine !* Dar oare nu este prea mult ? se întreabă Flaubert. Nu ne cere acest Nimeni mult prea mult atunci cînd a ales a ne frecventa inconştientul colectiv cu insignifianţa numelui său ? Totuşi, ştim că un imbecil senil şi imperturbabil nu-şi pune niciodată asemenea întrebări. Departe de a fi cel care se întreabă asupra lui însuşi, imbecilul senin pozează în figura unui mare artist. Încearcă să transforme viaţa sa searbădă şi complet plicticoasă în *esenţă*, arată cu o netăinuită ironie A. Glucksmann. Prostul-imbecil stăpîneşte perfect alchimia transformării *efemerului* în *etern*. Mai mult, el este un artist postmodern : „puţin îi pasă că distruge însuşi suportul pe care crede că îşi înscrie permanenţa"[48].

f) *Prostia ca încremenire în proiect*. Formularea aceasta, de-acum memorabilă, îi aparţine lui Gabriel Liiceanu[49]. O asemenea ipostază a prostiei este departe de a numi nevinovata gafă, simpla nepricepere sau, pur şi simplu, stigmatul social. Pentru a o defini, Liiceanu pleacă de la ideea *proiectului*. Fiecare dintre noi are propriul său pariu cu viaţa. Cu toţii stăm împreună dar, mai ales, fiecare în parte sub semnul proiectului. Suntem în proiectul nostru, dar sîntem şi în afara lui. Îl judecăm, îl cumpănim şi atunci cînd nu mai corespunde, îl abandonăm. Aş insista asupra faptului că *proiectul* nu este tot una cu *principiul*. Acesta din urmă nu este condiţionat de situaţiile sociale, sau de maladiile timpului. La el nu se renunţă. Te distanţezi doar, lucid şi inteligent, de ceea ce s-a dovedit a fi falimentar, dar nu renunţi

48. *Ibidem*, p. 99.

49. A se vedea, în acest sens, incendiarele articole publicate de G. Liiceanu iniţial în revista „22" din 24-31 ianuarie 1992 ; 31 ianuarie-7 februarie 1992. Ele au fost ulterior reluate în volumul *Apel către lichele*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 30-65.

niciodată la principii. Mai mult, spargi cercul unui proiect tocmai pentru că întrupezi anumite principii.

Problema este că nu de puţine ori semenii noştri nu-şi abandonează cadavrul propriului proiect. Printr-o „judecată strîmbă cu temei afectiv", ei rămîn pentru vecie încremeniţi în propriul proiect. Mai mult, asumîndu-şi-l visceral sfîrşesc prin a-i dresa şi prelua cu forţa pe ceilalţi în propriul lor proiect. Activistul de partid poate fi, după G. Liiceanu, un exemplu de prostie ca încremenire în proiect. În numele acestui proiect s-a condamnat, terorizat şi ucis. Întotdeauna, *prostia roşie* s-a consumat în relaţia dintre *prostul prostit* şi *prostul care prosteşte*. Între cei doi există o deosebire fundamentală: unul dintre ei „a încremenit în proiectul marxist, pentru că, dintr-un motiv sau altul, s-a îndrăgostit cîndva de el şi pentru că, dintr-un motiv sau altul, a rămas în el, a crezut în el sau nu l-a mai putut părăsi"[50]. Celălalt, în schimb, este cel pe care „primul l-a vîrît cu forţa în proiect şi l-a dresat în numele lui"[51].

g) *Prostia ca aristofobie*. O rasă umană sau o simplă comunitate socială produce normal, proporţional cu cifra totală a membrilor săi, un anumit număr de indivizi eminenţi. Ei dau măsura excelenţei în orice societate sănătoasă, nefiloxerată în vreun fel sau altul. Devin maeştri respectaţi şi deseori veneraţi[52]. Cînd însă aceste făpturi exemplare ajung a fi prezenţe meteorice, extrem de rare şi fulgurante, în spectrul existenţial al unei comunităţi, „masa va tinde, conform legii minimului efort, să gîndească cu tot mai puţină rigoare; repertoriul de curiozităţi, idei, puncte de vedere se va diminua progresiv pînă cînd va cădea sub nivelul impus de necesităţile epocii"[53]. Mai mult, vulgul îşi va exhiba cu maximă dezinvoltură şi ostentaţie totalul dispreţ şi ura viscerală faţă de elite. Rezultatul va fi, printre altele, şi formarea unei „*rase prostite* (s.n.), degenerate intelectualmente"[54]. Menirea ei existenţială este aceea de a cultiva grotesc şi fără pic de rafinament *prostia aristofobă*.

h) *Prostia aristocratică*. Este forma regală, sărbătorească a prostiei. Ea este departe de a caracteriza vulgul şi mulţimile. *Prostia aristocrată* este apanajul oamenilor cu adevărat mari. În acest sens, consideră Liviu Antonesei[55], un ilustru „prost" a fost Platon însuşi! Dar să vedem ce anume interpretează Liviu Antonesei

50. *Ibidem*, pp. 54-55.
51. *Ibidem*.
52. Pentru a se vedea hermeneutica relaţiei maestru-discipol, recomand ultima lucrare apărută a lui Ştefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, ed. cit., pp. 132-156.
53. Ortega y Gasset, *Spania nevertebrată*, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 93.
54. *Ibidem*.
55. Cf. Liviu Antonesei, *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

drept „prostie" la bătrînul atenian? Faptul că filosoful cere să încredinţăm „puterea celor ce n-o doresc, să împingem în funcţiile publice pe cei care nu iubesc puterea"[56]. Or, în lumea oamenilor faptul acesta este cu neputinţă de săvîrşit, arată Antonesei. Nu se poate sub nici un chip face un lucru convingător şi util, dacă nu iubeşti ceea ce faci. Nu iubeşte poetul poezia, agricultorul trupul gliei, sau prostul prostia? Ba, mai mult ca sigur că da. Şi atunci, din moment ce spusa vechiului atenian nu-şi are nici un temei, este o utopie şi, totuşi, a făcut o surprinzătoare carieră pînă în timpurile moderne, nu este ea oare o monumentală prostie? Cu siguranţă că da. Altfel, ar fi fost dată de mult uitării.

Absolut fermecătoare este sinceritatea spovedaniei lui Liviu Antonesei. Nu lasă nici un loc îndoielii. Dedublarea vicleană şi strategică, ca şi disimularea premeditată a autorului lipsesc cu desăvîrşire. Cine este Liviu Antonesei? Este omul care nu iubeşte puterea dar care îl numeşte „prost" pe cel care cere să *nu* fie iubită puterea! Pe Platon. Formidabil. Aş putea citi un asemenea text pînă la limita putinţei omeneşti de a citi.

Să revenim însă la Platon. Sînt convins că acesta cunoştea seducţia (uneori absolută, totală) pe care o face cu putinţă jocul social al puterii. Puterea corupe, iar puterea absolută corupe absolut. Se poate totuşi renunţa în lumea oamenilor la exerciţiul puterii? Niciodată. În schimb, este cu putinţă altceva: exercitarea puterii detaşîndu-te de fructul actelor ei. O poţi săvîrşi impersonal, ca şi cum ai face-o nu pentru tine, ci pentru ceilalţi. Actul tău social devine, atunci, „dinamism transpersonal". Este ca şi cum ai juca un rol într-o piesă nesfîrşită care nu-ţi aparţine. Ideea lui Platon se întîlneşte aici cu „sacrificiul fructelor" din *Bhagavad-gītā*, Cartea a VII-a a *Mahābhāratei*.

Poate omul politic să funcţioneze în jocul cameleonic al puterii asemenea unui sfînt, aşa cum cere *Bhagavad-gītā*? Nu poate. Tocmai de aceea puterea trebuie luată de la el şi dată celor ce n-o doresc şi iubesc. Pentru că aceştia din urmă sînt filosofi şi, prin urmare, se pot detaşa de ispitele şi intrigile meschine ale autorităţii şi puterii.

Ceea ce Platon cere oamenilor politici este un deziderat şi nu o realitate. Este un ideal. Şi nu este deloc rău ca un asemenea absolut să funcţioneze şi în lumea politicii. Poate că acolo este necesar mai mult decît oriunde. În concluzie, nu cred că Platon era atît de „prost" încît să creadă că ar putea fi o lume a politicienilor în totalitate nedoritori şi neiubitori de putere. Însă o asemenea infuzie de absolut (sau de „prostie", cum îi spune Liviu Antonesei), nu ar putea decît să le facă un nesperat bine. Aşa cum Regele este capul întors spre cer al unei seminţii, tot aşa *neiubirea de politică* a politicienilor este absolutul lumii lor. În absenţa lui, totul nu ar fi decît pulbere şi cenuşă...

56. *Ibidem*, p. 20.

Personal, Liviu Antonesei nu iubeşte puterea. O spune răspicat în mai multe rînduri. „A iubi puterea înseamnă, între altele, *a putea* să iei decizii în numele altora, înseamnă să-ţi placă să conduci. Mie nu-mi place." Îl cred. Sinceritatea cu care se anunţă el însuşi incapabil de a fi „conducător" este absolut convingătoare. Totuşi, mie mi se pare foarte stranie „devenirea întru putere" a lui Liviu Antonesei din 1992 pînă în 1998. Din pasionantul şi seducătorul neiubitor de putere, Antonesei a ajuns a fi astăzi numărul unu în administraţia judeţului Iaşi! Ipocrizie şi valahă „hiclenie" politică? Nici vorbă. Ironie a sorţii? Nu, ar fi ceva prea superficial pentru Liviu Antonesei. Şi atunci? Eu nu sînt în măsură a vedea nimic altceva în această situaţie, decît *răzbunarea lui Platon*. De dincolo de mormînt, bătrînul atenian i-a ascultat „blasfemia" şi i-a răspuns. Filosofic, prin chiar destinul vieţii lui. *I-a dat, el sau dreptul Dumnezeu, tocmai ce Liviu Antonesei nu iubea: puterea*. Şi, aş crede, a dat-o cui trebuia. Lui Liviu Antonesei şi unor incapabili de a o iubi. Filosoful Platon s-a răzbunat perfect. Reuşita sa ar trebui să devină marele semn de speranţă şi încredere pentru toată urbea ieşeană a zilei de astăzi. Liviu Antonesei este un Ales.

*

Ceea ce îmi pare a fi comun acestor ipostaze ale prostiei sînt două reguli. Prima, pe care am amintit-o, enunţă faptul că prostul nu are niciodată *sentimentul lucrului neîmplinit* şi nici pe cel al *eşecului*: nu învaţă niciodată să facă binele din rău pentru simplu motiv că acesta din urmă este total *absent* din fiinţa şi gîndirea sa.

A doua regulă – proprie şi ea tuturor formelor de prostie – numeşte convingerea că *totul* poate fi explicat, definit, obiectivat, măsurat şi apreciat. Sartre vedea în felul său această regulă: „prostia este ideea devenită materie sau materia imitînd ideea". Heidegger o înţelegea sub forma „gîndirii obiectivatoare", „calculante" a timpului nostru tîrziu. Pentru acesta, modul de „ontologie epifanică" prin care ţi se dezvăluie prezenţa tainică a zeului în templul său, sau a Sfintei Fecioare în icoana sa, este de neconceput!

Sînt însă şi oameni care – situîndu-se departe de orice regulă a prostiei – îşi mai amintesc în acest crepuscul al timpului postmodern cuvintele lui Aristotel din *Metafizica*, IV, 4: „căci este un semn de *proastă* (s.n.) creştere să nu-ţi dai seama referitor la care lucruri este necesar să se caute dovezi şi la care lucruri nu este necesar". Ei sînt singurii care au avut curajul de a sfida şi contrazice axioma lui Glucksmann, sfîrşind prin *a nu fi*, într-un fel sau altul, proşti!

SIMBOLUL, ALTERITATEA ŞI DIALOGUL INTERCULTURAL

1. Simbolul şi „noul umanism"

O piatră de încercare în hermeneutica sacrului a fost – pentru discipolii lui Émile Durkheim – *simbolul*. Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Henri Hubert etc., i-au acordat acestuia, cu remarcabilă generozitate, pagini întregi[57]. Atenţia lor a fost însă reţinută, în mod special, de *universul social* al simbolului, de *semnificaţiile conjuncturale* (uneori de-a dreptul nesemnificative) pe care acesta le dobîndeşte într-un timp anume.

Ceea ce îmi propun în acest text nu este neapărat o încercare de a rezuma – conştiincios şi didactic – „marile contribuţii" sau „genialele observaţii" ale sociologilor francezi (grupaţi în jurul revistei „Année Sociologique") în problema sacrului şi a formelor sale (sociale) de exprimare. Nu. Departe de mine acest gînd. Există, în acest sens, textele publicate şi (răs)comentate ale respectivilor autori. Ceea ce mă reţine acum este încercarea de a regîndi doar un *dialog intercultural* – european sau universal – plecînd nu de la programele partidelor politice, nici de la ifosele „marilor ambasadori" erijaţi în mesageri ai culturii, ci de la înţelegerea marilor simboluri ale culturilor şi civilizaţiilor mondiale, în primul rînd neeuropene. Este acesta gîndul lui Mircea Eliade de a propune un „nou umanism", întemeiat pe înţelegerea şi acceptarea Celuilalt cu toate diferenţele pe care el le presupune, şi nu pe stigmatizarea şi reeducarea lui într-un stil pur european. Nu cred că aceasta ar fi fost şi dorinţa sociologilor francezi durkheimişti, din moment ce un Lucien Lévy-Bruhl a aruncat anatema asupra acestor neeuropeni, „primitivi" şi „sălbatici", aducîndu-i la un numitor comun sub semnul „mentalităţii prelogice". Mai actual îmi pare a fi astăzi Eliade, autorul care insista asupra a ceea ce este *etern* şi *semnificativ* (a se citi sacru) într-un simbol, şi nu asupra unor sensuri sociale, adesea trecătoare. Or, tocmai substanţa eternă, arhetipală a simbolului te poate astăzi îndreptăţi să crezi într-un nou dialog intercultural cu seminţiile neeuropene, unul care să justifice speranţa într-o nouă *renovatio* o dată cu cel de-al treilea mileniu.

57. Marea majoritate a acestor texte a apărut iniţial în cuprinsul revistei „Année Sociologique", apoi în cadrul unor volume colective sau cărţi de autor.

2. Despre imensa putere a unui simbol

Nu putem înţelege cu adevărat istoria unui simbol doar gîndind la faptul stereotip că el a apărut într-un anume moment istoric, pentru ca mai apoi să dispară. Dimpotrivă, înţelegem cu adevărat ceva din misterul unui simbol doar atunci cînd îi recunoaştem substanţa lui *eternă*. De ce? În primul rînd, pentru că simbolurile – expresii universale ale sacrului – se referă la *primordii* (noapte, ape, cer, aştri etc.) sau la situaţiile absolut *definitorii* ale condiţiei umane: naştere, iniţiere, sexualitate, moarte. Acestea nu pot fi sub nici un chip extirpate sau anulate din condiţia umană. Pot doar să fie simbolizate diferit. În acest sens, într-un moment sau altul al istoriei, un simbol poate trece sub umbra tăcerii (uneori surprinzător), iar un altul poate izbucni de-a dreptul incendiar. Realitatea primordială simbolizată este însă în permanenţă aceeaşi. În timpul precreştin, de exemplu, ideea *reînnoirii cosmice* a fost simbolizată de „Arborele lumii". O dată cu creştinismul, Crucea se va înălţa „în Centrul lumii, înlocuind Arborele Cosmic"[58]. Aceasta a preluat şi desăvîrşit – într-un sens nou – ideea reînnoirii cosmice semnificate iniţial de „Arborele Lumii". Realitatea semnificată a rămas aceeaşi, simbolul ei însă s-a schimbat. A trecut sub semnul tăcerii, s-a ocultat, dar – la o analiză lucidă şi fără mărunte părtiniri – nimic nu ne îndreptăţeşte a crede că vechiul simbol nu se va trezi din letargie. El poate izbucni cu totul neaşteptat, sub chipuri aparent irecognoscibile. Nu ştim. Cert este că pe moment se impun – în anumite spaţii istorico-simbolice – diverse semnificaţii ale unuia şi aceluiaşi simbol. De pildă, Venus din Milo. Pentru un european educat, scrie Mircea Eliade, această capodoperă grecească îşi are temeiul, substanţa într-o perfecţiune a formelor, într-un echilibru şi o proporţie absolut desăvîrşite. Însă, „pentru trei sferturi din omenire", substanţa capodoperei nu stă în perfecţiunea formală, ci în *Imaginea Femeii* (anima) pe care aceasta o revelează. Aşa poate citi un neeuropean respectiva operă de artă. Cum poţi stabili un dialog eficient cu o asemenea „stranie" făptură? În primul rînd, recunoscîndu-i îndreptăţirea acestei interpretări (şi nu anulînd-o prin expresii care maschează propria ta neînţelegere), şi apoi prin acceptarea acestui om ca un egal, fără a ţine seama de diferenţele pe care le aduce cu sine. Întemeiat pe filonul sacru şi etern al simbolului, un asemenea dialog poate, la limită, să anuleze distanţele spaţiale şi temporale. Poţi „dialoga", într-un anume fel, cu o persoană de mult „apusă". Semnificativ îmi pare, în acest sens, mărturia intimă a lui Jung referitoare la *miracolul mozaicurilor din Ravena*[59].

58. Mircea Eliade, *Mefistofel şi Androginul*, traducere de Alexandru Cuniţă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 202.
59. În 1914, în timpul unei vizite la Ravena, C.G. Jung va vizita mormîntul împărătesei Galla Placidia. Douăzeci de ani mai tîrziu va repeta vizita. Atunci, împreună cu o doamnă, Jung a avut viziunea a patru mozaicuri cu reprezentări biblice *care, în realitate, nu existau*. Fuseseră incendiate în Evul Mediu împreună cu bazilica San Giovanni din Ravena. Totuşi, apropierea de mormîntul împărătesei i-a produs lui Jung viziunea străvechilor mozaicuri. Ea a funcţionat ca şi cum ar fi fost adevărata realitate. Iată „explicaţia" pe care Jung o propune acestui miracol: „Am fost afectat direct de personalitatea Gallei Placidia... Mormîntul ei mi se părea ultimul vestigiu prin care mai puteam ajunge la ea în mod personal. Destinul şi felul ei de a fi m-au tulburat profund şi în natura ei intensă *anima mea* (s.n.) a găsit o expresie istorică adecvată. Prin această proiecţie erau atinse acel element atemporal al inconştientului şi aceea atmosferă unde se putea produce miracolul viziunii. În momentul respectiv ea nu se deosebea cu nimic «de realitate»" (C.G. Jung, *Amintiri, vise, reflecţii. Consemnate şi editate de Aniela Jaffé*, traducere şi note de Daniela Ştefănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 290-291).

Datorită acestor „imagini şi simboluri", omul contemporan poate comunica cu semenii săi, indiferent de societăţile şi culturile din care aceştia provin. Simbolul – expresie a sacrului – poate fi astfel un punct de reper în funcţie de care europeanul modern poate dialoga cu semenul său neeuropean.

3. Dialogul ratat. Cazul iugoslav

Discutînd astăzi – cu o frenezie care provoacă uneori plictisul şi saturaţia – despre „integrare europeană", „echilibru de forţe", „pace mondială", nu poţi să treci sub tăcere ceea ce mass-media – din motive deloc serafimice şi detaşate – ocoleşte cu atîta iscusinţă: *spiritualitatea tradiţională*, cea proprie fiecărei etnii. O dată cu pătrunderea în istorie a popoarelor exotice, cu masiva emigrare a neeuropenilor (arabi, negri etc.) în Occident, cu căderea blocului comunist din Europa de Est, şi cu încercarea popoarelor răsăritene de a se integra în Uniunea Europeană s-a pus – pentru unii cosmopoliţi în mod absolut paradoxal – accentul pe înţelegerea „specificului naţional" şi pe „prestigiul religiilor autohtone"[60]. Ambele sînt fapte prin excelenţă culturale. Deci nu mi se pare a fi aici deloc treaba politicianului – de orice culoare – în a-şi exersa nepriceperea şi orgoliul pe seama lor. Coloniştii, rudele sale mai vechi, au făcut-o asupra unor populaţii tradiţionale din America de Nord sau de Sud, şi s-a ajuns la unele dintre cele mai mari genociduri din lume[61].

60. Cf. Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, prefaţă de Georges Dumézil, traducere de Alexandru Beldescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 217.
61. O minimă recomandare bibliografică asupra temei genocidului din cele două Americi ar putea cuprinde cartea lui Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, traducere de Magda Jeanrenaud, Editura Institutului European, Iaşi, 1994; Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, *Sociologia şi Geopolitica frontierei*, Editura Floare Albastră, Bucureşti, 1995, vol. I, pp. 1-46; J. Badley, *Victims of Progress*, California, 1990.

Recent, în fosta Iugoslavie, creştinii şi musulmanii nu au reuşit să descopere calea recunoaşterii şi acceptării reciproce, una care să poată duce la convieţuire paşnică. Aici a mocnit în permanenţă un conflict surd, determinat de imposibilitatea acceptării Celuilalt, cu mentalitatea, religia, cultura şi ritualurile sale sociale. Nu cred în provocarea interesată a războiului iugoslav de către marile puteri europene sau neeuropene. Cel mult, acestea ar fi putut profita de un foc al discordiei, deja existent, mulţumindu-se doar să arunce paie, întreţinîndu-l. Esenţial este faptul că acel conflict *exista deja* înaintea intervenţiilor străine. Cum am spus, el poate fi pus, într-un cuvînt, pe seama imposibilităţii acceptării Celuilalt.

O justificare a acestei stări de fapt cred că putem oferi urmărind surprinzătoarea actualitate a unei idei lovinesciene. Conform acesteia, „popoarele şi civilizaţiile tradiţionale nu pot să comunice decît prin elitele lor; aceasta este *dharma* sfîrşitului vîrstei de fier"[62]. Astăzi, un contact direct şi masiv între seminţii diferite ar aduce doar învrăjbire. De ce? Pentru că nu poţi cere unui om obişnuit foarte mult. El poate – în cel mai bun caz – să fie el însuşi, cu speranţele, mizeriile şi neîmplinirile lui. Sub nici un chip nu-i poţi solicita să-l accepte *alături* pe un altul cu care nu are aproape nimic de împărţit. Dialogul prin somaţie este de negîndit. Dacă l-am provoca, am obţine „promiscuitatea, nu fuziunea"[63]. Cazul iugoslav este mai mult decît un argument.

La nivel subcultural nu există comunicare autentică şi nici dialog adevărat, pare a rosti apodictic de dincolo de lume Vasile Lovinescu. El s-a dovedit a fi profet în Europa lui. Rîndurile de mai jos, referitoare la pseudocomunicarea om-masă, sînt un argument în acest caz. Astăzi, scrie Lovinescu, „mijloacele de comunicaţie moderne, turismul pe scară largă au mărit între oameni incomprehensibilitatea reciprocă dînd iluzia unei *comuniuni prin confuzie* (s.n.), prin crearea de imagini banale de prospect turistic, de monedă măruntă, de cec pentru voiaj ori"[64]. Şi atunci, te întrebi cu autentică îndreptăţire, cum mai poate fi astăzi cu putinţă un dialog interetnic şi multicultural? Pe temeiul a ce?

4. Hagiografia creştinismului european. Măreţie şi decadenţă

Poate că dacă aş şti răspunsul la prima întrebare, nu aş mai pleda pentru dialog şi căutare. M-aş complace în deliciile şi amărăciunile unui suc profetic. În absenţa (dorită) a acestuia, nu-mi rămîne decît să reflectez pe marginea celei de-a doua întrebări. Mai întîi, să vedem pe temeiul cui a fost cu putinţă – în vechea noastră

62. Vasile Lovinescu, *O icoană creştină pe Columna Traiană (glose asupra melancoliei)*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1996, p. 152.
63. *Ibidem*.
64. *Ibidem*.

Europă – un veritabil dialog? Pe cel al creştinismului, am fi îndreptăţiţi să răspundem. Poate pentru prima dată, Europa a fost unificată în Evul Mediu de creştini. Hagiografia creştină, arată Eliade, a adus la un numitor comun tradiţiile populare din Tracia, Scandinavia, Nipru etc. Creştinîndu-şi zeii şi cultele locale, tradiţiile europene au ajuns oarecum „la propriile arhetipuri şi, în consecinţă, la propriile valenţe universale"[65]. Mitologia populară a devenit ecumenică, iar creştinismul a avut rolul civilizator[66]. Europa modernă a ajuns a fi astăzi o creaţie a creştinismului. Chiar oamenii politici – atei sau indiferenţi din punct de vedere religios – care contestă astăzi creştinismul o fac, totuşi, într-o Europă *ab origine* creştină, afirma recent Alexandru Paleologu.

*

Întrebarea esenţială care se cere în acest moment rostită îmi pare a fi următoarea: *Mai este oare Europa de astăzi una cu adevărat creştină?* Mă feresc a oferi răspunsuri definitive, categorice, valabile pentru întreg spaţiul european. Poate că aceste răspunsuri nici nu există şi nici nu se cer a se naşte. Totuşi, urmărind ultimele două războaie (numite mondiale), contemplînd ororile a cel puţin două sisteme totalitare (nazist şi comunist), asistînd (neputincios) la existenţa conflictelor interetnice şi a problemelor de integrare europeană, sînt departe de a mai avea argumente temeinice în favoarea existenţei unei Europe moderne unite în „spiritul creştinismului". *Ecumenismul şi rolul civilizator al creştinismului actual par a fi cel puţin palide în raport cu cele ale creştinismului medieval.* De ce? Ei bine, un răspuns – provocator – este cel oferit de discipolul valah al lui Guénon: *pentru că, dintru început, religia creştină s-a dovedit a fi incompatibilă cu spiritul european!* Iată, în acest sens, argumentele lui Vasile Lovinescu:

1. Religia (inclusiv cea creştină) este o formă maladivă, degenerată a Marii Tradiţii revelate iniţial. Ceea ce se numeşte astăzi religie a apărut „în ultimii trei mii de ani ai unui ciclu decadent, cu cădere precipitată, de şaizeci şi cinci de mii de ani, şi asta în partea cea mai puţin dotată a omenirii"[67]. Fără comentarii!

2. Prozelitismul „micului popor de semiţi" (a zecea parte din Imperiul Roman, de la revelaţia sinaică pînă în secolul IV d.H.) a fost unul meschin şi deplorabil. În

65. M. Eliade, *op. cit.*, p. 216.
66. Iată cîteva exemple semnificative care argumentează prin însăşi existenţa lor ideea ecumenicităţii civilizaţiei creştine din Europa. O fîntînă din Galia, scria Eliade, considerată *sacră* în timpul precreştin, „a devenit sfîntă pentru *întreaga creştinătate* după ce a fost închinată Fecioarei Maria" (M. Eliade, *op. cit.*, p. 216). Ucigătorii de balauri vor fi asimilaţi în creştinism cu Sf. Gheorghe. Zeii furtunii se vor regăsi tîrziu sub chipul Sf. Ilie.
67. Vasile Lovinescu, *op. cit.*, p. 142.

spiritul lui Cioran, Vasile Lovinescu îi stigmatizează pe aceşti creştini într-un mod ultim şi categoric. Îi numeşte *humiliores*, dezmoşteniţi ai soartei, proletari ai porturilor şi ai marilor aglomeraţii urbane. Nu aveau deloc spirit aristocratic, ci unul „subteran şi plebeian"[68].

Incompatibilitatea lor cu tradiţiile europene îi apare lui Lovinescu evidentă – din moment ce nu au înţeles nimic din mitologia şi religia grecilor[69], romanilor, geto-tracilor, celţilor sau germanilor.

3. În toate marile tradiţii europene precreştine, şefii „exoterici sau esoterici" aveau un dublu caracter: *sacerdotal* şi *regal*, erau deopotrivă preoţi şi regi. Or, creştinismul a extirpat această dublă putere. Vasile Lovinescu o spune textual: „Trăsătura capitală a creştinismului a fost decapitarea Occidentului de reprezentantul vizibil al dublei puteri"[70].

Cu toate acestea, întîlnirea Europei cu creştinismul a avut loc, iar timpul modern este o consecinţă a acestei întîlniri. Indiferent dacă dai dreptate sau nu lui V. Lovinescu, nu poţi ocoli o întrebare ultimă: *ce-i de făcut ?* În condiţiile în care o „pogorîre avatarică" nu a avut loc în Europa, ci în Palestina începutului de mileniu, soluţia lovinesciană a revitalizării civilizaţiei europene pornind de la vechile ei tradiţii (greco-romane, geto-dace, celtice sau germanice) îmi pare a fi astăzi factică şi revolută. Despre ce nouă revitalizare a tradiţiilor europene – nealterate de invazia „corpului străin" al creştinismului – mai poate fi astăzi vorba, în condiţiile în care Europa şi-a asimilat – spiritual şi trupeşte – întreaga energie a „intrusului" semit? Rămîne valabilă – în cuprinsul jocului politic şi spiritual – doar soluţia acceptării şi recunoaşterii Celuilalt, cu întreaga asemănare şi diferenţă pe care prezenţa lui o face cu putinţă. Certitudinea ei îmi oferă o speranţă. Dar faptul că alţii ar putea găsi şi alte poteci soteriologice mă reconfortează nespus.

68. *Ibidem*, p. 151.
69. „Nu se poate imagina ceva mai necinstit, mai ignorant, mai imbecil decît polemica creştină contra lumii antice" (V. Lovinescu, *op. cit.*, p. 151).
70. *Ibidem*, p. 146.

PARTEA a II-a

ALTERNATIVE ÎN SOCIOLOGIA VIEŢII RELIGIOASE. MIRCEA VULCĂNESCU ŞI JOACHIM WACH

MOTIVE FENOMENOLOGICE LA MIRCEA VULCĂNESCU[1]

Gîndirea fenomenologică asupra socialului a fost asumată de Mircea Vulcănescu plecînd de la sistemul sociologic al lui Dimitrie Gusti. În concepţia acestuia, sociologia reprezintă o viziune de mijloc care face legătura între clasicele concepţii moniste, naturaliste (Spencer şi Durkheim) şi cele spiritualiste (Dilthey). Primele înţeleg faptul social ca pe un *lucru natural*, deplin reificabil şi cuantificabil. Celelalte, dimpotrivă, adună sub semnul purei spiritualităţi orice fapt din domeniul socialului. Dimitrie Gusti va întemeia o sociologie care va media distanţa şi diferenţele dintre cele două teorii antinomice[2]. În cadrul acestei sociologii, Gusti va privilegia, în mod deosebit, *voinţa socială*. Ea devine personajul principal al şcolii

1. Timpurile recente au dat publicităţii o mare parte din scrierile lui Mircea Vulcănescu. Ele au apărut - inedit - în „Viaţa românească" de după 1990, sau în volume. Însă Mircea Vulcănescu ca sociolog a constituit obiectul unei cercetări diferite. În revista „Sociologie românească", nr. 3-4, 1990, într-un documentat studiu, Marin Diaconu prezintă ipostazele de sociolog ale lui Vulcănescu. Revista „Manuscriptum", la rîndul ei, consacră nr. 1-2 din 1996 în întregime lui Mircea Vulcănescu. Între paginile 130-158 se regăsesc, în secţiunea a IV-a, fragmente în mare parte inedite din scrierile cu caracter social ale autorului român. Personal, în revista „Timpul" (nr. 12, 1990, pp. 12-13) am încercat să surprind cîteva dintre „chipurile socialului", aşa cum apar ele prezentate în paginile lui Mircea Vulcănescu. Dintr-o eventuală bibliografie sociologică a autorului nu cred însă că ar putea să lipsească lucrări precum: *Individ şi societate în sociologia contemporană* (teză de licenţă, încă inedită); *Teoria şi Sociologia vieţii economice* (1932); *Organizarea muncii intelectuale* în *Călăuza studentului*, 1928; *Proiect pentru reorganizarea Ministerului de Instrucţiune şi prefacerea lui în Ministerul Culturii Naţionale* (1934); *Note sur les publications de l'école roumaine de sociologie* (1938). În *Enciclopedia României*, Mircea Vulcănescu a mai publicat două studii cu caracter sociodemografic. Este vorba de *Războiul pentru întregirea neamului* (vol. I, 1938); *Înfăţişarea socială a judeţului Alba* şi *Înfăţişarea socială a judeţului Mehedinţi* (vol. II, 1938). Tot sub semnul activităţii sociologice stau şi campaniile şcolii monografice a lui Dimitrie Gusti, la care Mircea Vulcănescu a participat personal.
2. „Felul în care prof. Gusti înţelege *faptul social ne arată că în concepţia acestuia societatea trece peste cadrele ontologiei naturaliste* constituind el însuşi o regiune specifică a existenţei la punctul de joncţiune a existenţei naturale mai sus definite, cu existenţa spiritului. Prin aceasta socialul ia, la Dimitrie Gusti, o poziţie intermediară între spirit şi natură, analoagă spiritului obiectiv hegelian ori poziţiei mai recente a lui Freyer" (Mircea Vulcănescu, *Sociologia românească. (Răspuns d-l C. Georgiade)*, în „Manuscriptum", număr special consacrat lui Mircea Vulcănescu, nr. 1-2, 1996, p. 145).

sociologice de la Bucureşti. Două sînt ipostazele sub semnul cărora *voinţa socială* îşi face simţită prezenţa în textele sociologice ale lui Dimitrie Gusti:

a) ca *fenomen*, ca fapt implicit, real, obiectiv şi explicabil;

b) sub aspectul *procesului*, al normei sau idealului social.

În cuprinsul acestuia din urmă ar sta, după Dimitrie Gusti, politica şi etica. Ele nu se ocupă – asemenea sociologiei – de viaţa socială aşa cum este, ci, mai curînd, de viaţa socială aşa cum ar trebui să fie!

Societatea – arată Mircea Vulcănescu interpretîndu-l pe Dimitrie Gusti – este „o unitate autonomă de manifestări culturale, economice, organizate juridic şi politic şi condiţionate cosmic, biologic, psihologic şi istoric". Toate acestea se pot întîlni făcînd cu putinţă societatea. În afara lor, aceasta ar fi de negîndit. Ce anume poate însă ţine împreună ipostaze atît de diferite, de la cele culturale pînă la cele economice? „Voinţa socială", răspunde Mircea Vulcănescu. Ea este temeiul oricărei societăţi. Monografia – ca tehnică de cercetare sociologică cultivată în mod special de şcoala Gusti – era înţeleasă ca fiind „caracterizarea sociologică a vieţii sociale". În fenomenologia socialului, trei elemente îşi dau în mod semnificativ întîlnire: *cadrele*, *voinţa socială* şi *manifestările*. Cadrele ar reprezenta, scrie Vulcănescu, tocmai ansamblurile mari de factori ce influenţează viaţa socială. Ele nu sînt cauze ale manifestărilor, ci, mai curînd, condiţii ale lor. Dimitrie Gusti diferenţiază între *cadre asociative*, care condiţionează viaţa socială din afara ei, şi *cadre sociale*. Cadrul cosmologic şi cel biologic ar fi asociative, cel psihologic şi istoric, dimpotrivă, ar fi sociale. Toate patru fac cu putinţă societatea ca unitate cvadripartită. Ea devine suport, corp, trup al *voinţei autonome*. Capătă chip, personalitate prin chiar *socializarea* voinţelor individuale. Din fragmentele risipite ale voinţelor personale se naşte voinţa autonomă şi desăvîrşită a comunităţilor sociale. Însuşi sensul de a fi al voinţelor individuale este situarea lor *împreună*, sub chipul voinţei autonome. Prin urmare, ele au un caracter teleologic, anunţat încă de filosofia antică a lui Aristotel.

Voinţa socială – liantul oricărei grupări sociale – are propria ei capacitate de reacţie. Face astfel cu putinţă manifestările. Raportarea acestora la realitatea cadrelor ar determina jocul propriu-zis al voinţei. În sfîrşit, manifestările sau *realităţile sociale* sînt determinate de întîlnirea factorilor, a cadrelor şi a voinţei sociale. „După natura factorilor, distingem mai multe cadre, avînd fiecare o acţiune proprie asupra vieţii sociale şi faţă de care aceasta are şi ea o reacţiune proprie. Vom avea:

Factori	*Cadre*	*Acţiune*	*Reacţie*
Spaţiu	Cosmic	Natură	Cultură
Viaţă	Biologic	Rasă (tip)	Selecţie
Viaţă sufletească	Psihologic	Constrîngere	Tendinţe de economie
Timp	Istoric	Tradiţie	Inovaţie."[3]

3. Cf. Mircea Vulcănescu, *Teoria şi sociologia vieţii economice. Prelegere la studiul morfologiei economice a unui stat*, în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", an X, nr. 1-4, 1932, pp. 206-222.

Acest sistem sociologic al profesorului Gusti a fost folosit de Mircea Vulcănescu pentru calcule previzionale şi prognoze sociale. Astfel, combinînd datele autorul obţine:

1) cadre sărace + manifestări reduse = tendinţe statice, perspective de stagnare;

2) cadre sărace (virtualităţi reduse) + manifestări dezvoltate (foarte active) = tendinţe de regres, perspective de decădere;

3) cadre bogate, puternice + manifestări încă reduse = tendinţe revoluţionare, perspective de transformări rapide;

4) cadre bogate (putinţe mari) + manifestări dezvoltate = tendinţe de progres, perspective de dezvoltare cantitativă şi echilibrată.

Toate acestea sînt aplicate de sociologul Vulcănescu în cadrul campaniilor monografice la care a participat, începînd cu cea de la Goicea Mare, din 1925. Autorul, aşa cum scrie şi Traian Herseni[4], s-a dovedit a fi un *polihistor*: sociolog, moralist, economist. Cu toate acestea „marea lui vocaţie a fost metafizica, logica şi teoria cunoaşterii"[5].

1. Despre fenomenologia socialului

Orice fapt social, indiferent de specificul său, stă sub semnul a două ipostaze metodologice. Prima vizează *înţelegerea*. A doua, dimpotrivă, *explicaţia*[6]. Înţelegerea a fost dezvoltată în mod special în scrierile lui Max Weber, Max Scheler,

4. Traian Herseni: „...marea lui vocaţie a fost metafizica, logica şi teoria cunoaşterii...", în „Manuscriptum", nr. 1-2, 1996, pp. 130-133.

5. *Ibidem*, p. 130.

6. Diferenţa dintre *explicaţie* şi *înţelegere* este splendid argumentată de Mircea Vulcănescu în polemica sa cu C. Georgiade („Manuscriptum", număr special consacrat lui Mircea Vulcănescu, nr. 1-2, 1996, p. 141). Explicaţia devine idealul prin excelenţă revendicat de şcoala pozitivistă de sociologie. Aceasta explică obiectiv, ştiinţific, prin relaţia cauză-efect. Fenomenologul, dimpotrivă, va încerca înainte de a explica să înţeleagă. Prin urmare, el se va pune în situaţie, va trăi „direct în actualitatea faptului" şi îl va înţelege din interior.
Nu poţi, arată Mircea Vulcănescu, să faci hermeneutica unui descîntec românesc decît asumîndu-ţi punctul de vedere fenomenologic. El presupune *trăirea* vieţii grupului pentru a înţelege ce este respectivul descîntec *acum* în viaţa acestuia: supravieţuire magică, descîntec creştinat, amestec histrionic de nediferenţiat etc. Ştiinţific, se pot diferenţia doar formulele de descîntec magic de cele care numesc o rugăciune creştină. Pentru aceasta este necesar să cunoaştem foarte bine principiul diferenţei dintre magie şi religie. „În magie efectul operează prin însăşi puterea ritului" (p. 141), pe cînd în religie „ritul nu e decît un apel către o fiinţă care rămîne liberă să acţioneze sau nu, după vrere" (p. 141). Astfel, formula „Descîntecul meu,/Leacul lui Dumnezeu" este magică, pe cînd cealaltă, „De la mine descîntecul,/Leacul de la Dumnezeu Sfîntul", este mai degrabă o rugăciune creştină. Rareori întîlneşti în paginile de sociologie românească o interpretare mai profundă şi mai argumentată a mentalului religios românesc decît în scrierile lui Mircea Vulcănescu.

Werner Sombart. Vulcănescu consideră totuşi exagerat punctul lor de vedere. Nu poţi gîndi momentul *înţelegerii* realităţilor sociale drept o simplă formă superioară de cunoaştere ştiinţifică, una de sine stătătoare. Un rol important îl are şi cercetarea cauzală. Ea poate foarte bine succeda „metodei comprehensive".

Dar ce înseamnă, propriu-zis, fenomenologia şi „metoda comprehensivă" ? Unul dintre răspunsurile posibile îi aparţine lui Edmund Husserl (*Ideea de fenomenologie*, 1907 ; *Idei despre fenomenologia pură şi filosofia fenomenologică*, 1913). Autorul german – reluat şi comentat de sociologul Vulcănescu – propune ca element esenţial al jocului fenomenologic *intuiţia*. Aceasta este sau nu este. *Tertium non datur*. Mai mult, ea nu poate fi demonstrată, dedusă, argumentată. Nu se poate obţine pe baza unui raţionament logic. Conform gîndirii fenomenologice, simplu fapt de *a şti* despre existenţa unui fenomen social sau a unei relaţii sociale (raportul tradiţie-inovaţie, de exemplu) nu te îndreptăţeşte să şi *înţelegi* cum funcţionează fenomenul sau relaţia socială. Exemplul invocat de Husserl este mai mult decît sugestiv. Un om se poate naşte surd. El cunoaşte faptul că există sunete, că împreună acestea formează armonii. Nu poate totuşi niciodată *înţelege* cum se grupează sunetele, cum sînt cu putinţă creaţiile muzicale. Altfel spus, acel surd nu va întîlni niciodată muzica. Nu va putea fi fenomenolog. De ce ? Pentru că nu va avea şansa de a înţelege, pe baza intuiţiei, ceea ce este dat *în sine*, în mod absolut. De altfel, puţini dintre semenii noştrii o pot face. Nu poţi – simplu şi firesc – să intuieşti, de exemplu, culoarea roşie în universalitatea ei. Ar însemna să faci abstracţie de notele particulare ale acesteia. Este ca şi cum ai intui roşul unui pulover sau al unei cărţi, fără a „vedea" nuanţele şi aspectele lor particulare. Esenţa, sensul culorii roşii îţi sînt date deodată în universalitatea lor. Percepţia acestora devine cu putinţă doar prin punerea între paranteze, prin suspendarea (*epoché*) notelor particulare şi nesemnificative. Tehnicile meditative ale marilor religii, arată Husserl, fac cu putinţă accesul ochilor la esenţa unor realităţi prezentate în esenţa lor ultimă, eliberate de autoritatea judecăţilor reflexive.

Prin urmare, spectrul realităţilor este mult mai cuprinzător. El conţine, arată Husserl, nu numai ceea ce poate fi perceput sau imaginat. Cuprinde şi absurdul, non-sensul. Acesta însă are o situaţie cu totul privilegiată. El nu există în faţa mea, deci nu poate fi *perceput*. Nu există nici în imaginaţia mea, deci nu poate fi construit. Absurdul are o realitate *intenţională*. *El poate fi doar gîndit*. De exemplu, putem gîndi un rotund sub formă de pătrat, sau un obiect rotund şi pătrat în acelaşi timp. Drama intervine însă atunci cînd încercăm să dăm formă, expresie acestei gîndiri. Constatăm – aşa cum a demonstrat şi Immanuel Kant – că există o imensă diferenţă între facultatea umană de a gîndi şi cea de a reprezenta gînditul. Putem gîndi totul, dar nu putem reprezenta. Din această bucurie îndurerată apare, după Kant, sentimentul sublimului.

Fenomenologia, ca să revenim la ea, privilegiază gîndul intenţional. Lumea, deşi pare la prima vedere că ar avea atributul evidenţei ultime, absolute, poate totuşi să *nu existe*. Lumea – fenomenologic – nu există, în sensul că nu este dată direct,

nemijlocit, în realitatea sa ultimă. Nu pot lua cunoştinţă de existenţa ei decît prin experienţa sensibilă mijlocită de intenţionalitatea propriului meu *ego*. Acesta îmi oferă o percepţie a lumii condiţionată de faptul că am deja în mine o percepţie pură a lumii, în virtutea căreia lumea îmi apare ca lume.

Consideraţii utile pentru înţelegerea mărcii fenomenologice de gîndire apar şi în scrierile lui Émile Bréhier[7]. Fenomenologia nu presupune, după autorul francez, adăugarea de cunoştinţe noi la cele vechi. Ea este, mai curînd, „o direcţie a privirii noastre ce se abate de la realităţile experimentate la faptul însuşi că sînt experimentate"[8]. Totul este, în actul fenomenologic, să nu pierdem perceperea obiectului în obiectul însuşi. Altfel spus, trebuie să privim tremurul frunzelor unui arbore punînd între paranteze impresia produsă de acesta. Nu interesează deci mişcarea frunzelor după vînt, pogorîrea luminii şi legile transmiterii fluxului luminos. Fenomenologic, nu-şi au sens nici impresiile pe care ni le lasă nouă tremurul frunzelor. *Obiectul gîndirii fenomenologice este însuşi tremurul frunzelor în sine*. Drama omului comun este faptul că nu poate despărţi obiectul percepţiei de propria-i percepţie. Le amestecă, le identifică. Nu pot detaşa lumea de mine însumi şi de aceea trebuie să o suspend, să o pun între paranteze, cum ar spune Edmund Husserl.

Nu întîmplător am insistat pe această marcă a gîndirii fenomenologice. Ea va fi reluată şi adaptată în sociologie de A. Schultz, Th. Luckmann, P. Berger şi Max Scheler. Primul dintre ei va insista asupra distincţiei (neclare) a lui Max Weber între *înţelegere* (semnificaţie subiectivă) şi *cunoaştere* (înţelegere obiectivă). Primul termen va avea în atenţie „lucrurile de la sine înţelese", „faptele luate ca atare". Dimpotrivă, sociologia lui Schultz va privilegia cel de-al doilea termen, *cunoaşterea* întemeiată pe înţelegerea obiectivă. Ea cuprinde valorile culturale asimilate de individ prin socializare. Numai acestea au un statut ştiinţific, obiectiv. Prin urmare, ea reprezintă o cunoaştere derivată, de gradul doi, una care interpretează cunoaşterea primă, subiectivă, de gradul întîi. Ca sociolog, Schultz nu va mai face reducţia fenomenologică la nivelul *ego*-ului transcendental (asemenea lui Husserl), ci la realitatea ultimă, socială a *intersubiectivităţii umane*. Acestea sînt, de fapt, mărcile sociale ale fenomenologiei, numite de autorul german *tipificaţii*.

2. Patru motive fenomenologice

Deloc străin de scrierile acestor autori germani, Mircea Vulcănescu încearcă, la rîndul său, să aplice fenomenologia realităţilor sociale româneşti din perioada interbelică. O face, după opinia mea, surprinzînd cel puţin patru motive fenomenologice specifice acestora.

7. Vezi, în acest sens, Émile Bréhier, *Marile teme ale filosofiei*, traducere de Alexandru Cuniţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 22-31.
8. *Ibidem*, p. 24.

1. *Tipurile sociale*. Încerc să argumentez faptul că Mircea Vulcănescu a preluat ideea tipificaţiilor din sociologia lui Schultz şi a aplicat-o realităţilor sociale româneşti. În 1925, sociologul român participă la prima campanie a şcolii Gusti, la Goicea Mare (judeţul Dolj). Cu această ocazie, Vulcănescu va începe (fără însă să sfîrşească), o anchetă socială[9] asupra culturii şi mentalităţilor sociale specifice satului doljean. Goiceanul anului 1925 îi apare – din punct de vedere antropologic – oacheş, de talie mijlocie, în vădită degenerare fizică faţă de bătrînii satului. În joc ar fi cauze diverse şi posibile ale acestui fenomen: proasta nutriţie, căsătoria timpurie, surmenajul. Satul însuşi se afla – încă de pe atunci – în faza de degenerare a vieţii tradiţionale. Se simţea influenţa malefică a oraşului, a suburbiei şi a prezenţei micilor burghezi. Ei bine, în condiţiile anului 1925, interacţiunile sociale specifice satului românesc s-au circumscris, arată Mircea Vulcănescu, sub semnul a trei tipuri sociale. Ele nu sînt altceva – din punct de vedere fenomenologic – decît tipificaţiile lui Schultz. Primul ar fi *tipul primitiv* al goiceanului. Acesta ar fi orientat oarecum autarhic asupra lui însuşi. Produce bunuri pentru el şi consumă puţin din cele aflate în circulaţie. Este modelul tradiţional al ţăranului român, încă nedeschis spiritului capitalist. Contrar acestuia este cel de-al doilea, *tipul emancipat* al goiceanului. În al treilea rînd, Vulcănescu prezintă, fără a mai nuanţa (ancheta este neterminată), *tipul adventist*.

2. *Negaţia românească*. O altă marcă fenomenologică în sociologia lui Mircea Vulcănescu este prezentă în definirea şi analiza negaţiei româneşti. Românul nu este un opozant înnăscut, scrie Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenţei*[10]. Tăgăduind, el lasă întotdeauna posibilitatea unei alternative. Nu pustieşte niciodată definitiv spaţiul posibilului. Neagă un *mod de a fi* şi nu faptul însuşi de a fi! Negaţia românească este esenţială, nu existenţială. Cred că ea pune în joc o intuiţie fenomenologică, deoarece lasă a se înţelege că există întotdeauna un *fond neatins* de posibilităţi ce urmează a fi actualizate. Mircea Vulcănescu suspendă fenomenologic mai multe posibilităţi de a fi, tocmai pentru a dezvălui *fondul ultim şi permanent* al faptului însuşi de a fi. Diavolul, spune Mircea Vulcănescu, dacă ar fi fost român nu i-ar fi spus niciodată lui Dumnezeu „Non fiat!". Ar fi susţinut doar că vede lucrurile *altfel*, mai bine chiar decît creatorul lor! Faptul nu l-ar fi făcut însă mai puţin diabolic şi nici mai neispititor! Sigur este însă că sub pielea dracului românesc gîndit de Vulcănescu se ascunde un demon fenomenolog.

9. Aceasta a fost pentru prima dată publicată, sub competenta coordonare al lui Marin Diaconu, în revista „Sociologie românească", nr. 3-4, 1990 şi reluată apoi în volumul lui Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1997, pp. 69-78.
10. Am folosit textul publicat în *Dreptul la memorie*, coord. Iordan Chimet, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, vol. III, pp. 283-328.

3. *„Ispita dacică" – temei al ethosului românesc*. Această stihie a sufletului românesc este lecturată de Mircea Vulcănescu tot în grilă fenomenologică. Eseul său, *Ispita dacică*, se doreşte a fi o continuare a scrierilor lui Ernst Robert Curtius, Max Scheler şi Max Weber asupra spiritului teuton. Sociologul român urmăreşte pe rînd marile influenţe, „ispite" pe care sufletul românesc le-a cunoscut şi suportat de-a lungul timpului. Una dintre ele ar fi *ispita franceză*. Sub chip valah, ea s-ar manifesta prin tendinţa românului de a se integra într-un orizont istorico-simbolic mai larg. Această ispită ar continua-o, crede Vulcănescu, pe cea *greacă*. Tracul de la deal şi munte s-ar simţi atras de cetăţile greceşti de la Dunăre şi Mare, cu mult înainte de a fi creştinat. Fascinaţia ţinuturilor sudice continuă şi astăzi, numai că are o altă ipostază. Tot în creuzetul alchimic al sufletului valah s-ar fi amestecat, alături de celelalte, şi *ispita bizantină*. Fastul şi podoabele Imperiului de Răsărit, vraja cupolei, intimitatea naosului bisericesc, toate ar fi aşezate sub semnul bizantinismului. Pe de altă parte, puţini sînt autorii români care au *întrupat* cultura şi n-au păstrat-o numai la nivelul unei haine de serviciu. În acest sens, ei au stat sub puterea seducţiei definitive a *ispitei germane*. Învăţarea permanentă a morţii (Eminescu), duhul apocalipsei sub chipul vizionarismului ultim (Cioran), decriptarea urmelor sacre în cuprinsul lumii de aici (Eliade), sînt (în)semne ale ispitei germane în spaţiul cultural românesc[11].

Ce rămîne însă dincolo de toate acestea? Pentru a răspunde, Mircea Vulcănescu aplică marca fenomenologică a reducţiei asupra acestor ispite. Suspendă, pune între paranteze toate influenţele străine şi rămîne doar cu *ispita dacică*. Singură, ea este cea întîlnită la capătul unui demers fenomenologic de sociologie a mentalităţilor. Ispita dacică este reziduul (Vilfredo Pareto), substratul profund, latent al sufletului iniţial românesc. Care sînt însă formele cu care această ispită te întîmpină atunci cînd te întîlneşti cu tine însuţi? Mai întîi, ar fi eterna legătură cu astrele, codrul, cu lucrurile omeneşti şi cu întreaga lor fire. Ea va fi reluată tîrziu sub chipul „creştinismului cosmic". Ar mai fi, în al doilea rînd, timpul trăit sub semnul eternităţii. Veşnicia este forma românească a întîlnirii timpului cu eternitatea[12]. Sub semnul ei, lumea şi viaţa devin „un măreţ alai, o vastă procesiune stelară, o neîncetată trecere". Nu poţi să nu recunoşti aici o permanentă căutare şi un adînc al timpului care nu se mai sfîrşeşte. Toate împreună dau cel mai bine seama de *ethosul românesc*. El cuprinde atît elementul păstoresc, cît şi pe cel de plai, tipic plugarilor. Primul numeşte statornicia, celălalt pribegia, căutarea şi întoarcerea nesfîrşită la origini. Drama fiinţării lor este relevată de Mircea Vulcănescu pe baza metodei de interpretare fenomenologică.

11. Vezi şi referinţa lui Ştefan Afloroaei la cei trei autori în *Întîmplare şi destin*, Editura Institutului European, Iaşi, 1993.
12. În legătură cu ideea „vremii româneşti", vezi Nicu Gavriluţă, *Metafizica timpului şi chipurile socialului la Mircea Vulcănescu*, în „Timpul", nr. 12 (41), 1996, pp. 12-13. Eseul este publicat şi în prezentul volum, în secţiunea consacrată lui Mircea Vulcănescu.

4. *Modernitatea*. În al patrulea rînd, tema modernităţii este analizată fenomenologic de Mircea Vulcănescu într-un studiu de sociologia religiei intitulat *Creştinul în lumea modernă*. După autorul român, modernitatea nu ar fi o *structură spirituală* pe care să o putem situa exact sub cadrele unui timp anume. Este, cred, un *fond mental* la care se ajunge în urma reducţiei fenomenologice a tot ceea ce este istoric, factual şi efemer. Nu poţi însă – din punct de vedere ştiinţific – să nu constaţi că această structură mentală s-a impus şi a dominat un timp anume. Vulcănescu o înscrie între pacea westfalică (1648) şi perioada primului război mondial (1914-1918). Germenii ei sînt însă cu mult mai vechi. Ei se pot regăsi, după Vulcănescu, în jurul anului 1000, o dată cu marea decepţie a creştinătăţii apusene privind *parousia*, a doua venire a lui Iisus. Dezamăgiţi în urma interpretării literale a textului testamentar, apusenii îşi vor irosi energiile în frivolităţi şi rivalităţi mundane. Urmarea a fost cucerirea Constantinopolului de către turci. Viaţa va fi de acum o simplă existenţă trăită pragmatic, sub semnul utilului şi eficienţei. Lumea va fi investită periodic cu pofte şi plăceri. Nevoia vieţii de dincolo va lua acum forme concrete, profane, arată Mircea Vulcănescu. *Capitalismul se va naşte din faptele lor şi-i va păstra poceţile trupeşti şi sufleteşti*. Zeul fiind alungat din cosmos, locul vacant va fi ocupat de Om. Nu de Dumnezeul-om, ci de Omul-Dumnezeu. Renunţînd la situarea sa exclusivă în absolut, acesta din urmă va încerca să-şi păstorească propria sa fericire şi să stăpînească natura. *Acţiunea* va înlocui *contemplaţia*. *Homo sapiens* devine acum *homo faber*. În locul clasicei comuniuni de suflet întru creştinism, îşi va face loc în lumea modernă *societatea atomistă*. În cuprinsul ei, cum arată tîrziu Berdiaev, oamenii se apropie în virtutea însingurării şi interesului lor. Inefabila comuniune de suflet devine în epoca modernă *relaţie interindividuală*. Ea va fi consemnată de fenomenologia germană (A. Schultz) sub chipul acelor *tipificaţii*. La Mircea Vulcănescu ele apar doar generic. Accentul fenomenologic nu cade, la el, pe analiza modernităţii, pe cercetarea specificului acesteia, ci, mai curînd, pe faptul definirii modernităţii ca o structură mentală aflată dincolo de orice timp!

În acest histrionic modernism fiecare este în fond străin celuilalt. Se poate întîlni cu el doar sub semnul unui interes mai mult sau mai puţin mascat. Scopul devine mijloc, iar *banul* – mijlocul suprem. Totul ajunge a fi obiectivat, reificat, stăpînit de puterea financiară. Echilibrul spiritual, armonia cosmică, rostul existenţei în univers ajung a fi simple formule, expresii care nu mai spun nimic omului modern. Universul sacru al valorilor s-a răsturnat acum definitiv. Iscusinţa, gîlceava, bănuiala, indiferenţa şi lauda de sine par a le fi luat locul. Această *mentalitate demiurgică* – rezultat al desacralizării lumii şi îndumnezeirii omului – a dus la încercarea de extirpare a însesi suferinţei. Omul societăţii prezente ajunge a nu-şi mai putea contempla propria suferinţă şi a nu-i mai găsi acesteia nici un rost. Puterea – mijlocul obţinerii posesiunii maxime – face ca obiectul de posedat să se limiteze tot mai mult. Apar, din punct de vedere sociologic, antagonismele dintre *om şi om*, dintre *om şi grup*. Cînd acestea ating anacronismul, ele vor fi limitate şi stăpînite de *puterea juridică*.

Aceasta – împreună cu *statul* – vor reglementa viaţa omului modern. Educaţia, valorile spirituale transmise din generaţie în generaţie vor fi oarecum eclipsate. Puterea politică, spiritul democratic şi reglementările legilor vor ajunge să domesticească întreaga viaţă a omului modern.

Fapta metodică şi raţională încetează a mai fi apanajul individului. Devine socială interesînd grupul, societatea. Scopul ei este acum *fericirea celor mulţi prin organizare şi acţiune comună*. Pentru ca faptul să devină cu putinţă, însăşi societatea se va metamorfoza. Va lua chipul leviatanic al Stăpînului absolut. În sociologia lui Émile Durkheim, ea va lua înfăţişarea ultimă, definitivă şi transcendentă a divinităţii. Poate că numai figura dostoievskiană a Marelui Inchizitor ar putea deveni emblematică pentru spiritul baroc al societăţii moderne. Asemenea bătrînului spaniol din paginile scriitorului rus, societatea încearcă să-i fericească pe toţi, chiar cu preţul ultim, cel al mîntuirii de ei înşişi!

În concluzie, „tipurile sociale", „negaţia românească", „ispita dacică" şi „modernitatea" ar fi patru mărci fenomenologice ce pot fi regăsite în paginile de sociologie pe care Mircea Vulcănescu a avut răgazul şi dorinţa de a le scrie. Din punct de vedere fenomenologic, ele stau alături de sociologia lui Dimitrie Gusti sau de cercetarea vieţii satului întocmită de H.H. Stahl. Rostul lor fenomenologic este acela de a găsi „esenţa unor manifestări şi semnificaţia veche a unor împrejurări care astăzi şi-au pierdut-o sau şi-au schimbat-o"[13]. Această încercare fenomenologică devine însă cu putinţă doar prin „punerea faptului în funcţie de totalitatea condiţiilor de viaţă în care au apărut. Nimic mai deosebit de acest fel de cercetare decît cercetarea pozitivistă în sociologie, dacă ştim despre ce vorbim"[14]. Or, Mircea Vulcănescu era, cu siguranţă, unul dintre cei care cunoşteau gîndirea germană a şcolii fenomenologice, în mare vogă la acel timp. A înţeles imediat neîmplinirile sociologiei pozitiviste şi marea deschidere pe care ţi-o oferă fenomenologia. Ştia, din punct de vedere sociologic, că un fapt trecut, care nu mai există (vatra unui sat, de exemplu) poate fi reconstituit nu atît prin cercetare istorică de documente, cît, mai curînd, prin hermeneutica unor semne supravieţuitoare ce sînt astăzi camuflate sub cu totul alte înţelesuri. Ele pot fi adunate sub semnul unei *ipoteze* pe care numai realitatea de studiat – în întregul ei – ţi-o poate oferi. Pentru Mircea Vulcănescu această realitate a fost societatea românească interbelică, iar ipoteza de cercetat a fost una fenomenologică.

13. La începutul anilor '30 a existat o polemică spirituală între Constantin Georgiade şi Mircea Vulcănescu, pe marginea relaţiei dintre ştiinţa pozitivă şi fenomenologie. Un ultim răspuns – la timpul lui nepublicat – al lui Mircea Vulcănescu poate fi astăzi întîlnit în revista „Manuscriptum", număr special consacrat lui Mircea Vulcănescu, nr. 1-2, 1996, pp. 139-146. Citatul invocat în text figurează la pagina 140.
14. *Ibidem*, p. 140.

TIMPUL ŞI FEŢELE SOCIALULUI

1. Timp şi vreme românească

Una dintre încercările ultimului veac asupra fiinţei româneşti îi aparţine filosofului şi sociologului Mircea Vulcănescu. Avînd în atenţie *Dimensiunea românească a existenţei*[15], Vulcănescu încearcă să surprindă modul în care fiinţa românească este posibilă şi, mai ales, ce anume o defineşte în raport cu alte moduri de fiinţare.

Raportarea fiinţei la ea însăşi şi la tot ceea ce-i este diferit se face sub semnul Timpului şi al unui anume fel de a-l înţelege şi reprezenta. Astfel, Timpul înseamnă pe româneşte Vreme, scrie Mircea Vulcănescu. Vremea românească nu este firescul timp al curgerii fără de sfîrşit. Ea este simplă facere şi desfacere, desfăşurare şi cuprindere totodată.

Facerea românească este semnul lăsat în Timp de gînd, de simţămînt, de cuvînt şi, poate, în ultimul rînd, de faptă ca atare. Lui (românului) îi este mai apropiat mitul lui Parsifal decît încercarea lui Columb, întrebarea ultimă şi esenţială ce dezvăluie un tîlc ascuns decît temeritatea unei încercări situate exclusiv sub semnul Timpului.

Desfacerea, la rîndu-i, nu este simplă risipire, pierdere sau desfiinţare. Desfacerea nu este un alt nume al Nefiinţei pe care aceasta şi l-ar purta în lumea oamenilor. Mai curînd ea, desfacerea, este cea care încearcă Timpul sub semnul Veşniciei. Pe româneşte, ordinea şi eternitatea se desfac, se cuprind în timp.

Mariajul Timpului cu Eternitatea este Vremea românească. Este întîlnirea lumii de aici cu cea de dincolo. Este Lumina, chemarea şi tăcerea adînc rostitoare. Toate ne sînt date aici în lume deodată. Totul se *petrece*. Nu este vorba de simpla trecere prin pustiul Timpului în speranţa mîntuirii de dincolo de Timp, ci de trăirea simultană a Veşniciei şi a Timpului. Nimic mai neromânesc decît celebra spusă cioraniană care s-a vrut un răspuns pentru Vulcănescu; „n-a fost să fie", adică ceva ar fi putut fi, dar nu a fost şi poate nici nu va mai fi vreodată. Atunci, ne spune Cioran, nu-ţi mai rămîne decît să fii „scepticul de serviciu al unei lumi în agonie". Cu greu se poate găsi însă ceva mai nefiresc pentru scepticismul lui Emil Cioran decît Vremea românească. În ea, este suficient ca ceva să poată fi, pentru ca să şi fie în acelaşi timp. *În acelaşi timp* nu înseamnă în acelaşi moment, ci *în aceeaşi vreme*, în cuprinsul lumii de aici.

---

15. Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei*, în volumul *Dreptul la memorie*, ed. cit.

Orice lucru ce stă în spaţiul românesc sub semnul posibilului va deveni, mai devreme sau mai tîrziu, real. Trecerea de la posibil la real, de la veşnicia pură la prezenţa ei *reală* în lumea oamenilor, ţine de actul unei „hermeneutici a facticităţii"[16] şi, evident, de un anume mod de a fi. „Între lumea de aici şi cea de dincolo este deci un fel de întrepătrundere. «Dincolo» nu înseamnă propriu-zis «în afară», ci «altfel». Cei de aici trec uneori «dincolo» în vis, ori în trezie. Cei «de dincolo» stăruie pe aici. Nu este deci între «aici» şi «dincolo» prăpastie, ci vamă, pe care dacă o plăteşti o treci. «Dincolo» nu defineşte un hotar spaţial, ci o calitate a fiinţei."[17]

Vietăţile pămîntului, astrele cerului sau privirile oamenilor, toate se cer înţelese pentru desluşirea destinului nostru românesc[18]. În acest sens, putem să avem în atenţie şi întîlnirea românească a *lumii de ieri* cu *lumea de azi*, cu societatea zilelor noastre. Această întîlnire stă sub semnul ineluctabil al desacralizării lumii, al pierderii şi îndepărtării de Dumnezeu. Nu ne-am propus a ne opri asupra fenomenologiei acestui proces, ci mai curînd asupra a ceea ce ne este dat să întîlnim *acum şi aici*: „simpla" absenţă a lui Dumnezeu sau chiar uitarea heideggeriană a înseşi absenţei lui Dumnezeu. Extirpîndu-şi din sine şi din propria-i lume absolutul, omul modern ajunge a se lăsa locuit şi aservit de o lume de idoli, indiferent de numele pe care aceştia îl poartă (Partid, Femeie, Societate etc.).

2. Omul modern şi dilema societăţii coercitive

S-a dovedit aproape profetică ideea lui Émile Durkheim privind Societatea ca Dumnezeu al omului modern[19]. În cuprinsul ei, omul modern îşi macină neliniştile şi încercările. Omul exilat la marginile propriei sale existenţe este cel care-şi trăieşte

16. Sintagma îi aparţine lui Gabriel Liiceanu. Cărturarul român o foloseşte în notele preliminare ale textelor heideggeriene.
17. Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 299.
18. Încercarea hermeneutică asupra destinului românesc poate fi întîlnită la Vasile Voiculescu, Lucian Blaga, Mircea Eliade, Sergiu Al-George, Ioan Petru Culianu, Ştefan Afloroaei. La rîndul său, Mircea Vulcănescu i se alătură cu o subtilă şi originală reuşită. Spusa ultimă a zeului creator se răsfrînge asupra întregii sale creaţii, nu numai asupra omului. Faptul în sine trimite la o *hermeneutică a facticităţii* (Gabriel Liiceanu), realitate ce funcţionează ca un motiv comun în gîndirea autorilor amintiţi.
19. Orice existent din această lume, hipertrofiat cu mult peste cuprinsul propriilor sale limite, ajunge în ipostaza unui pseudoabsolut. Acest existent ar putea fi calea aleasă de creatorul acestei lumi pentru a-i demonstra halucinantul relativism şi tulburătorul nontemei.
Din moment ce într-o asemenea lume *totul* devine posibil, oare nu încetează însăşi lumea de a-şi mai presupune un temei? Dacă temeiul lumii *nu mai este* Dumnezeu, atunci el poate fi orice: societate, putere, liberă voinţă, partid unic sau... nimicul. Acest nimic se cere însă înţeles ca absenţă, ca lipsă, *privatio boni* (Augustin). Semnifică îndepărtarea zeului care a fost şi care, uneori, îşi mai poate anunţa încă o tainică survenire.

meschina singurătate alături de ceilalţi în cuprinsul societăţii. Viaţa acestui om socializat, crede Mircea Vulcănescu, este o serie de acte reflexe şi de frivole deprinderi. Or, toate acestea nu sînt decît încercări defensive prin care răspunzi la modul cuminte şi stereotip solicitărilor sociale. Actorul social este deci omul preocupat de imaginea sa ce se ţese în ochii celorlalţi. Nimic mai străin pentru el decît îndoiala de sine, frica de Dumnezeu sau încercarea de a-şi contempla propria suferinţă. Entuziasmul facil sau frica faţă de grupul social sînt cele care au luat locul fricii şi dragostei de Dumnezeu. Omul social este, arată Mircea Vulcănescu referindu-se la „homo americanus", „omul care, rămas singur, înnebuneşte, ucide sau se sinucide, şi care în societate sau îndeplineşte rolul unui automat tîmp, sau se îmbată cu alcool, cu viteză, cu femei, cu cinematografe, cu sport, cu iluzii umanitariste sau cu mistici false de tot felul"[20].

Nemaireuşind să se sustragă coerciţiei sociale, un asemenea om[21] sfîrşeşte prin a se complace în frenezia propriei gesticulaţii. Este singura sa supapă de refulare. Această babilonie a gesturilor este – ea însăşi – o formă a „lumii pe dos". Pentru cei ce o locuiesc, ea funcţionează ca şi cum ar fi realul însuşi, cea mai adevărată dintre lumile posibile. Societatea devine astfel istoria unei ficţiuni. Prin sintonia unor minţi decrepite se înfiinţează acea „lume pe dos", acea societate străină de orice zeu şi în care fiecare îşi inventează propriul său Dumnezeu.

Umberto Eco amintea, în *Pendulul lui Foucault*, despre *universurile alternative* create de ficţiune şi care funcţionează, pentru autorii lor, ca şi cum ar fi autentica realitate. Or, însuşi universul social al omului modern, aşa cum este prezentat de Mircea Vulcănescu, este o imensă ficţiune[22] ce sfîrşeşte prin a se întoarce împotriva celor care l-au creat. Aceştia, în inconştienţa naivă a propriei lor condiţii, devin victime ce-şi aşteaptă – cu tandreţe şi nerăbdare – „Dumnezeul societal"[23], să vină

20. Mircea Vulcănescu, *Valorificarea culturii americane din punct de vedere european*, în „Viaţa românească", nr. 1-2, 1992, p. 91.
21. Lesne poţi recunoaşte aici un alt chip, cel al „omului nou", modern şi împuţinat, spectru social fără nici un loc şi nume în cuprinsul societăţii româneşti, ademenit uneori cu acadele şi discursuri patriotarde.
22. Ideea este prezentă în istoria sociologiei sub forma teoremei lui Thomas: „dacă oamenii definesc o situaţie ca fiind reală, atunci această situaţie devine reală prin consecinţele definirii ei ca reală" (W.I. Thomas, *The Unadjusted Girl*, Little Brown, Boston, 1923, p. 3).
23. Supoziţia *Dumnezeului societal* este folosită de Mircea Vulcănescu pentru a releva jocul malefic al unor surogate de absolut în spaţiul lumii moderne. „Substituirea Leviathanului în locul lui Dumnezeu, instituirea unui Dumnezeu-colectivitate în locul unui Dumnezeu creator şi Tată, tragerea ultimelor consecinţe ale sociologiei religioase durkheimiste care instituie transcendenţa naturală a socialului faţă de individ în rolul transcendenţei absolute a Divinităţii, creştinismul n-o poate primi decît ca o formă de păgînism" (Mircea Vulcănescu, *Logos şi Eros*, ed. cit., p. 72).

să-i ia pe drumul cel fără de-ntoarcere. Este drumul pe care puţini îşi mai pot aminti spusa Sfîntului Nil Egipteanul privind chipul de înger sau zeu pe care, uneori, din politeţe sau maliţiozitate, Prinţul acestei lumi nu se sfieşte să-l ia.

3. Creştinism social?

Pentru a ilustra ipocrizia unei societăţi fără Dumnezeu, care se vrea însă creştină, Mircea Vulcănescu analizează mentalitatea socială americană privind actul execuţiei în cadrul închisorilor. În unele dintre acestea „cuţitul dreptăţii", adevărată ghilotină a secolului XX, este declanşat prin acţionarea a cinci butoane situate pe o masă anume. Asupra lor vor acţiona cinci cetăţeni „onorabili" ai societăţii. Însă numai un singur buton are legătură cu firul ucigaş. Nimeni dintre cei cinci nu ştie care este acesta. Cei cinci onorabili cetăţeni *pot* apăsa *fără nici un scrupul*. Doar există patru şanse contra uneia singure ca ucigaşul să fie celălalt!

Nimic mai ipocrit decît această mentalitate socială. În primul rînd pentru că este vorba de o execuţie, deci de o condamnare la moarte a unui om pe care în prealabil l-ai găsit vinovat. Însă aceste hipersensibile conştiinţe vor fi apucate subit de o scrupulozitate ce se vrea creştină. Dar pentru că dreptatea în această lume trebuie îndeplinită fără ca acel ce o îndeplineşte să fie stigmatizat drept călău, soluţia s-a găsit: „SOCIETATEA". Atunci cînd toţi ucid, în fond nimeni nu mai ucide: sîntem cu toţii îngeri neprihăniţi. Fiecare dintre noi este îndreptăţit a apăsa pe butonul ucigaş şi a-şi anunţa, în acelaşi timp, neîntinarea cu inocenţă şi candoare angelică. Omul se ascunde în spatele societăţii. Totul este în prealabil aranjat, astfel încît fiecare în parte poate arunca asupra celuilalt crima, dormind deci liniştit. Sistemul este perfect: este suficient ca mai mulţi să încerce să candideze la săvîrşirea crimei, pentru ca aceasta să dispară. Crima nu poate fi niciodată *a ta*, ci *a celorlalţi*, *a tuturor*, adică, la limită, *a nimănui*. A societăţii, cu alte cuvinte... Nici vorbă ca însăşi posibilitatea de a fi autorul răului, chiar cu şanse de 1 la 4, să te situeze sub semnul păcatului şi al eternelor remuşcări.

Ecoul tîrziu în spaţiul valah al acestui formidabil sofism este mai mult decît evident. Iar dacă nu este evident, atunci ar fi nevoie, vorba lui Mircea Eliade, de o lungă demonstraţie.

Aserţiunea poate fi citită ca una din formele ultime ale ispitei de îndumnezeire, sau ca o subtilă viclenie a Demiurgului de a sădi în om şi această „raţiune naturală", „ca una dintre miliardele de soluţii mitice posibile" (I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, postfaţă de H.-R. Patapievici, Editura Nemira, Bucureşti, 1995).

4. Dezavuarea *ingenium*-ului

Ingenium-ul, „inginerul" iscoditor de duhuri relevă adîncul de nepătruns al propriei tale nefiinţe. În cuprinsul lui îţi priveşti tulburarea de ape şi nu te sfieşti, la rîndu-ţi, a te lăsa privit de ea... Înţelegi atunci că acţiunea, faptul de *a face* nu se opune contemplaţiei, deci lui *a putea*. Ea, indiferent de finalitatea individuală sau socială, continuă şi nu neagă multiplele posibilităţi, chipuri ale contemplaţiei. Mai mult, le întemeiază şi le desăvîrşeşte. *Ingenium*-ul este frecventat de „duhul ispitei": în el îşi face loc încercarea demiurgică de-a fi asemenea zeului, de *a putea* şi prin aceasta de *a* (şi) *face* totodată. Riscă însă a deveni subiectul unei cumplite ironii[24]. Înţelege, în sfîrşit, că „poate" deveni asemenea zeului, creînd însă cu consum de substanţă, (nu „ex nihilo"!) şi asumîndu-şi riscurile mult prea omeneşti ale facerii; durerea şi nevoinţa, chinul, jertfa şi sacrificiul de sine.

În spaţiul european întîlneşti lesne sfidarea unui Roland care murind întinde Dumnezeului din epopee propria sa mănuşă. Poate fi acesta înţeles ca un gest de nesăbuit orgoliu, sau de oarbă vanitate? Oricum, dincolo de orice răspuns posibil, *ingenium*-ul autentic, indiferent că se cheamă Roland, Leonardo da Vinci, Kirilov sau Cioran, este rătăcitorul, pribeagul, cel care mereu întîrzie în hora acestei lumi, lăsîndu-se prins, în răspîntii, de „duhurile locului".

În nici un caz nu este simplul *inginer* al societăţii postmoderne, tehnicianul mecanic, stupid şi arogant, copleşit de ambiţia de a i se recunoaşte şi evalua orice. Totul, spune acesta din urmă, este să reuşeşti, pentru că orice reuşită îşi are preţul ei. Nimic nu este gratuit. De la simplul ajutor umanitar pînă la mîngîierea abia schiţată în faţa unui copil fără copilărie, totul, dar absolut totul trebuie văzut, apreciat şi „predat" celorlalţi spre a putea fi învăţat.

24. Asupra ei se opreşte, printre alţii, I.P. Culianu (vezi *Pergamentul diafan*, Editura Nemira, Bucureşti, 1993). Istoricul român al religiilor îl are în atenţie pe misticul arab Al-Kindî. Acesta încearcă să fie asemenea lui Allah, creînd prin magia cuvîntului scheletele sonore ale cîtorva specii. Actul său e pur ludic, dezinteresat. Cînd încearcă să-şi transpună însă creaţia în lumea sensibilă, îşi va înţelege propriile limite (specifice de altfel oricărei creaturi umane). Întreaga sa substanţă se va scurge în modelele sonore ale fiinţelor create de el. Nu mai există ca entitate separată. Nu mai este vizibil şi nu mai poate să vadă. E în *starea de joc* în care toate contrariile se anulează. În jocul cosmic totul este egal. Al-Kindî înţelege, în cele din urmă, că Zeul l-a ales pe el pentru a-i arăta caracterul pur ludic al întregii creaţii. Cumplită ironie! Creaţia *nu este* nimic altceva decît mijlocul prin care Zeul îşi relevă pentru sine ipostaza demiurgică a propriului său sine.

5. Etica şi blestemul muncii

„Cu multă trudă să-ţi scoţi hrana din el în toate zilele vieţii tale"[25], aşa este stigmatizat de Dumnezeul veterotestamentar Adam, în cea dintîi dintre cărţile lui Moise. Pînă la sfîrşitul timpului gestul adamic îşi face încercarea în fiecare dintre noi. O dată cu primul om, noi toţi am primit în „dar" moartea şi nemuritorul blestem de *a munci*. Cu mult peste timpul de început, aici, în spaţiul răsăritean, blestemul muncii, mai mult decît moartea însăşi, îşi va trăi apogeul. În româneşte etimologia cuvîntului *muncă* este legată de chinurile iadului, arată Mircea Vulcănescu. „Cînd vrei să spui despre un om că este chinuit, spui că e muncit."[26] Nimic mai străin pentru român decît munca. El *respinge* munca privită ca ideal, tentaţia demiurgică a lui Faust, sau pe cea a Occidentului de astăzi. Românul nu încearcă a ridica cerul în tării, ameninţîndu-l cu vîrfurile semeţe ale catedralelor. Mai curînd îi face loc în sine şi-n lumea lui de aici. „Oricare dintre români munceşte că n-are încotro, dar cînd poate, trage chiulul sau doarme"[27], scrie Mircea Vulcănescu. Somnul românesc nu se cere însă citit ca fiind asemenea celui specific „ultimului proletar european". El este somnul unui „mare boier" (Mircea Vulcănescu) care doarme. Este somnul ispitei, adormirea în sine a încercării şi tentaţiei mefistofelice care zace în fiecare dintre noi. Deci nu este vorba de banala lene proletară, sau de resemnarea vremurilor postrevoluţionare. Acestea din urmă ne ispitesc nu cu o „metafizică a muncii", ci, mai curînd, cu o „etică a muncii". Munca devine idealul ultim: „a munci pentru sănătatea şi fericirea morală a oamenilor".

Cumplit îmi pare a fi ceea ce se-ntîmplă astăzi în relaţia triadică dintre om, mijlocul de muncă şi obiectul muncii. Mijloacele de muncă ajung ele însele scop în sine. Este în joc „tirania tehnicii" anunţată deja de Berdiaev, Heidegger şi, mai tîrziu, de Alain Finkielkraut. Prin ea, omul care o singură dată a reuşit este acum tentat să-şi ia izbînda *numai* în numele său propriu. El devine nu simplul *martor* prin care Dumnezeu îşi manifestă *voinţa*, ci chiar autorul creaţiei. Voia şi succesul sînt numai ale lui. Ispita faptei îl aduce însă mult mai aproape de propria pierzanie decît înstăpînirea egoistă asupra celorlalţi. Rîvna şi izbînda obţinută, atunci cînd sînt luate numai în numele său propriu, al omului şi societăţii, devin forme ale Nefiinţei, „duhuri ce dănţuie cu călcîie de ispită" (Paul Sterian). Nu ştiu să se fi găsit vreodată o mai temeinică întîmpinare a lor decît cea a tăcerii şi ascultării, a smereniei creştine şi a „sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii".

25. *Geneza* 3, 17.
26. Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.
27. Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 95.

JOACHIM WACH – PRECURSORUL LUI MIRCEA ELIADE

1. Joachim Wach şi studiul ştiinţific al religiilor

Sociologul german Joachim Wach a încercat să edifice o adevărată ştiinţă a religiilor (*Religionswissenschaft*), sumă a tuturor interpretărilor posibile. Principalele ei domenii, „în număr de trei, ar fi hermeneutica, experienţa religioasă şi, în sfîrşit, sociologia religiei"[28]. La toate acestea, Mircea Eliade mai adaugă istoria religiilor. Indiferent de numărul disciplinelor componente, *Religionswissenschaft* se situează sub posibilitatea a două interpretări extreme: cea a *filosofiei*, care ar sfîrşi în *ştiinţă*, sau, dimpotrivă, cea a *ştiinţei*, care s-ar deschide spre *filosofie*. Ambele sînt de evitat deoarece privilegiază doar anumite părţi ale întregului: aspectul *teoretic*, respectiv cel *empiric*. O semnificativă distincţie între filosofia şi ştiinţa religiilor (reluată mai tîrziu şi de Joachim Wach) o realizează Max Scheler. După gînditorul german, *filosofia religiilor* ar fi o cercetare fenomenologică, iar *ştiinţa religiilor* una pozitivă. Ar exista, totuşi, o disciplină care ar face posibilă medierea între cele două interpretări: *Konkrete Phänomenologie der Religionsgegenstände und Akte* (Fenomenologia concretă a obiectelor şi actelor religioase).

Joachim Wach preia şi el distincţia şcolii germane între filosofia şi ştiinţa religiilor. În timp ce filosofia procedează după o metodă deductivă *a priori*, ştiinţa religiilor evită total speculativul. Ea ar viza, după Wach, *doar* semnificaţia fenomenului religios. În cuprinsul unei *Religionswissenschaft*, interpretarea este cu totul alta, deoarece ea depăşeşte cercetarea semnificaţiei unei singure părţi componente a sistemului şi numai dintr-un singur punct de vedere. Dimpotrivă, se va avea acum în atenţie „referinţa fenomenului la contextul său global"[29].

Îşi mai află în acest caz filosofia religiei o importanţă? Wach este convins că da. După opinia lui, în studiul religiilor filosofia ar avea întotdeauna o triplă contribuţie:

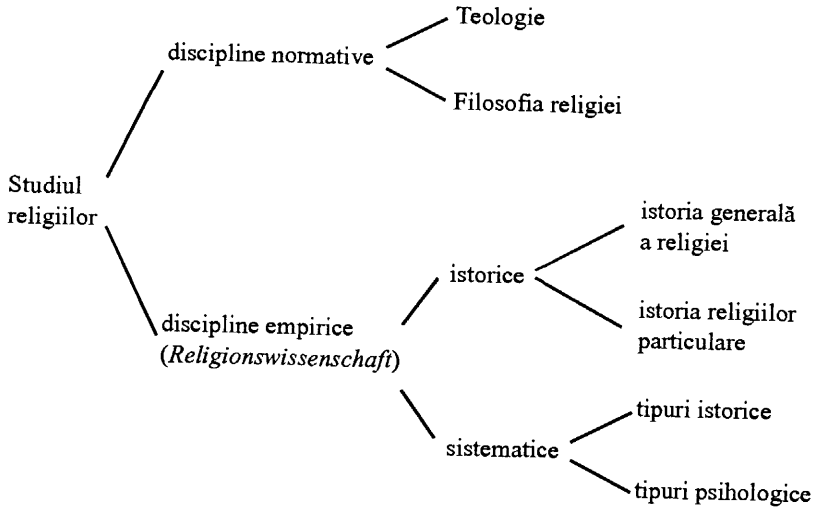
1) în afirmarea *modelelor logice* ale ştiinţei religiilor;

28. Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, traducere de Suzana Russo, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 102.
29. Joseph Mitsuo Kitagawa, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, în „Archives de Sociologie des Religions", nr. 1, 1956, p. 27.

2) în determinarea unui *procedeu de investigaţie* şi în clara conturare a obiectului de studiu;

3) în *ordonarea fenomenelor* din întreaga sferă a cunoaşterii.

Concluzia este deja conturată: doar împreună filosofia şi ştiinţa pot da seama cel mai bine de studiul exhaustiv al sacrului şi al fenomenului religios. Un istoric american al religiilor – Joseph Mitsuo Kitagawa – scrie următoarele: „Joachim Wach distinge în studiul religiei două dimensiuni: pe de o parte, *disciplinele normative* ale teologiei şi filosofiei religiei; pe de altă parte, disciplina *empirică* a ştiinţei religiilor (*Religionswissenschaft*)"[30]. Ulterior, aceasta din urmă se va diviza într-o componentă istorică şi în alta sistematică. Ştiinţa istorică a religiilor ar cuprinde istoria generală a religiei şi istoria religiilor particulare. Dimpotrivă, ştiinţa sistematică ar avea ca obiect tipurile istorice şi pe cele psihologice. Schematic, sinteza lui Wach văzută de Kitagawa ar putea fi reprezentată astfel:



Personajul principal al oricărei componente structurale din studiul religiilor este *experienţa religioasă*. Oprindu-se asupra ei, Wach pleacă de la supoziţiile mentorului său, Rudolf Otto[31]. Conform autorului german, aceasta este inefabilă, de

30. J.M. Kitagawa, *op. cit.*, p. 28.
31. Cf. *Rudolf Otto and the Idea of the Holy*, în „Types of Religions Experiences", pp. 209-227; a se vedea şi *Rudolf Otto und der Begriff des Heiligen*, în „Deutsche Beiträge", ed. de A. Bergstasser, Henry Regnery Co., Chicago, 1953, pp. 200-217.

nedefinit – în esenţa ei – cu ajutorul conceptelor. Ele nu ar face nimic altceva decît să îndepărteze *numinosul* ca esenţă a sacrului. Totuşi, avîndu-se în vedere ipostazele foarte diferite ale experienţei religioase, Joachim Wach le-a sistematizat după anumite criterii formale. Astfel:

a) Experienţa religioasă este un *răspuns* la ceea ce se trăieşte drept realitate ultimă;

b) Mai mult, este un *răspuns total* al creaturii la tot ceea ce există şi se poate cunoaşte sub semnul realităţii ultime;

c) Este experienţa cea mai *intensă* de care omul este capabil;

d) Este o experienţă *practică*, deoarece stă sub semnul unui imperativ care pune omul în ipostaza făptuitorului.

După mulţi istorici şi sociologi ai religiei, marea contribuţie a lui Joachim Wach ar sta în formularea *expresiilor experienţei religioase*. În joc ar fi trei tipuri de expresii: *teoretică*, *practică* şi *sociologică*. Fiecare dintre ele sînt semnificate prin ceva anume. Astfel, cea „teoretică, prin simbol, concept, doctrină şi dogmă; practică, prin cult şi adorare; şi sociologică, prin grupări şi asociaţii de cult"[32].

*

1. *Expresia teoretică*. „În intuiţia sau experienţa religioasă originară există totdeauna o minimă expresie teoretică"[33]. Ea va lua forma simbolului, conceptului sau pe cea a sistemului dogmatic.

2. *Expresia practică*. Cuprinde întreaga fenomenologie a cultului şi venerării, prezentă în orice tip de religie cunoscută.

3. *Expresia sociologică* studiază, de fapt, influenţa reciprocă dintre religie şi societate. Astfel formulat, obiectivul sociologiei religiei ar fi cercetarea relaţiei sistemelor religioase cu specificul societăţilor care le cuprind şi în care se manifestă. Aceeaşi disciplină ar mai avea şi privilegiul analizei sistemice şi comparative a grupurilor religioase şi a tipurilor de socializare pe care interacţiunea acestora le-ar face cu putinţă. Plecînd de la supoziţia că orice grup religios îşi are propria personalitate şi propriul stil, apare întrebarea: cum poate sociologia religiilor să evite trădarea diferenţelor specifice dintre grupuri? Prin „metoda tipologică", răspunde Joachim Wach. Mai întîi, se vor studia *toate* grupurile religioase „creştine şi necreştine, trecute şi prezente, în relaţiile lor cu diferenţierile etnice, cu civilizaţiile şi societăţile care traversează lumea"[34]. Apoi se va avea în atenţie relaţia reciprocă

32. Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unităţii. Istoria religioasă a omenirii*, traducere de Claudia Dumitriu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 28.
33. Joachim Wach, *Sociologia religiei*, traducere de Florin Iorga, studiu introductiv de Nicu Gavriluţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 48.
34. Joseph Mitsuo Kitagawa, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, ed. cit., p. 39.

dintre religie şi societate şi, în special, cercetarea funcţiilor şi efectelor sociologice semnificative ale religiei în societate. Tot sub semnul acestui aspect al analizei tipologice stă şi examinarea originilor şi funcţiilor sociologice ale miturilor, doctrinelor şi dogmelor, ale cultelor şi asociaţiilor.

*

Un fapt cu totul salutar în colegiul sociologilor religiei este acceptarea cercetării interdisciplinare, deschiderea spre alte puncte de vedere. Niciodată sociologul Wach nu a fost ispitit de radicalismul interpretărilor sociologizante. Nu a crezut nicicînd că se poate explica originea religiilor şi fenomenologia faptelor sacre *numai* pe cale sociologică. În *The comparative Study of Religions*, sociologul german îşi propune o interpretare fenomenologică a experienţelor şi expresiilor religioase ale umanităţii. Întrebarea capitală pe care şi-o pune aici este următoarea: „religia interioară şi personală este un reflex al coeziunii sociale?"[35]. Mai simplu spus, determină societatea religia, sau nu? Răspunsul lui Wach este categoric negativ. *Religia* şi *societatea* sînt două realităţi diferite, care totuşi interacţionează şi se condiţionează reciproc. Întîlnirea lor este obiectul de studiu al sociologiei religiei, şi nu prevalenţa uneia sau alteia dintre cele două.

Joachim Wach, „istoric al religiilor prin formaţie, specialist în budism, mare călător, creştin militant, s-a preocupat mai ales de întîlnirea religiilor caracteristică timpului nostru"[36]. A iubit nespus şi problemele metafizice pe care această întîlnire le făcea cu putinţă. În cuprinsul sistemului general al studiului religiilor, *hermeneutica ideii religioase* trebuie să prevaleze. Nu poate exista comprehensiune a sacrului decît în cuprinsul *Zusammenleben*-ului, al unei „trăiri cu". Sociologia religiilor angajează *direct* pe cel care o practică. Nimic nu este în această economie a spiritului indiferent.

Prin urmare, erau absolut fireşti anumite *principii metodologice* pe care Wach şi le-a asumat întreaga viaţă:

a) „Atitudinea religioasă nu poate fi redusă la epifenomenul unei structuri sociale"[37];

b) „Ideea marxistă conform căreia atitudinea religioasă nu este decît expresia ideologică a unei clase sociale şi reflectarea exclusivă a intereselor ei materiale nu i se pare acceptabilă"[38].

35. Michel Meslin, *L'Histoire des Religions*, în *Histoire des Religions*, volum publicat sub coordonarea lui Henri-Charles Puech, Encyclopédie de la Pléiade, Éd. Gallimard, 1976, vol. III, p. 1323.
36. Jean Séguy, *Expérience religieuse et sociologie des Religions. Joachim Wach sociologue des religions*, p. 30.
37. Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, ed. cit., p. 103.
38. *Ibidem*.

*

Format ca om şi intelectual în cadrul şcolii clasice germane, Joachim Wach a fost sensibil şi la relaţia dintre singularitatea unei trăiri sacre şi un *ideal-tip*, sau o „atitudine religioasă de bază". Aceste *structuri psihomentale* şi *sacre*, în funcţie de care un individ sau o comunitate îşi trăieşte întîlnirea destinală cu Cerul unui anume Pămînt, funcţionează asemeni unor arhetipuri sau matrici stilistice. De aceea nu consider îndreptăţite criticile unor sociologi pragmatici care i-au reproşat lui Wach o anume ambiguitate în analiză[39].

Wach s-a impus ca specialist în sociologia religiei prin temperamentul său şi prin formaţia sa clasică germană. N-a fost frecventat de duhul grandorii definitive. Nu a încercat, cu alte cuvinte, să explice *doar* sociologic morfologia şi fenomenologia sacrului. Faptul acesta ultim l-a diferenţiat şi singularizat comparativ cu colegii săi din Anglia şi Franţa. Aşa se explică şi proliferarea în aceste spaţii istorice şi culturale a studiilor sociale şi cercetărilor statistice asupra religiei. Ele se autodefinesc ca fiind în măsură a da seama de toate ipostazele sacrului. Sînt trecute astfel în umbră încercările hermeneutice sau cele de istoria şi filosofia religiilor. Atitudinea aceasta îi pare lui Mircea Eliade – pînă la un anumit punct – de înţeles. Motivul ar fi că „fiecare ramură a cunoaşterii tinde să acopere cît mai mult teren posibil"[40]. Timpul modern a privilegiat din spectrul mai larg al *Religionswissenschaft* sociologia religiilor. Ea pare „mai «ştiinţifică» şi mai «folositoare», cel puţin în contextul culturii occidentale"[41].

*

Dacă ar fi să numesc un alt savant care prin sensibilitate şi gîndire s-ar apropia de Joachim Wach, acesta ar fi Mircea Eliade. Autorul român l-a cunoscut personal pe Wach[42], iar după moartea acestuia, în august 1955, i-a urmat la Catedra de Istoria

39. Henri Desroche, *Sociologie et Théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach*, în „Archives de Sociologie des Religions", nr. 1, 1956, pp. 41-63. Textul a fost reluat parţial în *Sociologies religieuses*, PUF, Paris, 1968, pp. 51 şi urm.
40. Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 39.
41. *Ibidem*.
42. Întîlnirea şi relaţia dintre cei doi istorici ai religiilor a fost mediată de Anton Galopenţia. Iată un fragment semnificativ din *Memoriile* lui Eliade: „Printre «tehnicienii» Comisiei de la Conferinţa de Pace se găsea şi un bun prieten al lui Coste, Anton Galopenţia. L-am reîntîlnit cu bucurie. Am aflat că expediase fostului său profeor, Joachim Wach, cele trei volume ale revistei «Zalmoxis», iar într-o scrisoare îi vorbise de mine, rugîndu-l să-mi dăruiască ultimele lui lucrări. Într-adevăr, Wach, care preda istoria religiilor la Universitatea din Chicago, mi-a trimis *Sociology of Religion* şi mi-a scris, anunţîndu-mă că va veni curînd în Europa" (Mircea Eliade, *Memorii*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, vol. II, p. 87).

Religiilor din Chicago. Întîlnirea celor doi a fost şi începutul unei spirituale prietenii. La Ascona, în Elveţia, grupul *Eranos* se întîlnea anual. Erau întotdeauna prezente marile nume ale ştiinţei religiilor: Carl Gustav Jung, Károly Kerényi, Gershom Scholem, Henri Corbin, Raffaele Pettazzoni şi, nu în ultimul rînd, Joachim Wach[43].

Autorul *Sociologiei religiilor* a fost cel care l-a invitat pe Mircea Eliade la Chicago, mai întîi pentru a ţine un număr de şase conferinţe, apoi pentru a rămîne ca *visiting professor*. Faptul s-a întîmplat în urma comunicării ţinute de Mircea Eliade, în aprilie 1955, la Roma, în cadrul Congresului Internaţional de Istorie a Religiilor. Ea se intitula *Le vol magique* şi a avut un neobişnuit succes, încît Wach a vorbit despre conţinutul ei tuturor cunoştinţelor sale. „Aţi reuşit, îmi spunea el, să stabiliţi originile psihologice şi existenţiale ale transcendenţei şi ale libertăţii."[44]

În august 1955, la Locarno, Joachim Wach va muri. Catedra de Istorie a Religiilor din Chicago rămîne vacantă. Va fi ocupată de Mircea Eliade. În aprilie 1986, la Chicago, Mircea Eliade va muri. Catedra de Istorie a Religiilor rămîne vacantă. Va fi ocupată de Ioan Petru Culianu. În mai 1991, tot la Chicago, Ioan Petru Culianu va muri. Catedra... Îmi vine greu să spun ce „întîmplare destinală" i-a adus pe cei trei specialişti în ale sacrului sub semnul aceluiaşi academic adăpost al morţii.

2. Sociologia charismei şi tipurile de autoritate religioasă. Aspecte contemporane

Indiferent de specificul lor, tipurile de autoritate religioasă pe care le analizează Joachim Wach în *Sociologia religiei* se întemeiază toate pe ideea de *charismă* şi pe cea de *autoritate*. Întemeietorul de religii, reformatorul, profetul, vizionarul, magicianul, sfîntul, preotul, *homo religiosus* sînt de negîndit şi de neanalizat sociologic, făcîndu-se abstracţie de charismă şi autoritate. Este motivul pentru care mă voi opri asupra semanticii fiecăruia dintre ei. Un asemenea tip de analiză dă în cea mai bună măsură seama de rosturile sociale/sociologice pe care charisma şi autoritatea le comportă în *Sociologia religiei* a lui Wach.

a) Istoria şi sociologia religiilor reţin termenul de *charismă* ca aparţinînd definitiv şi deplin creştinismului. Totuşi, în afara religiei lui Iisus, termenul mai poate fi regăsit sub forma uzuală a acelui *donatinum* sau *charisma*. Numea donaţia

43. Surprins şi onorat de entuziasmul lui Wach, Eliade scria în *Memoriile* sale: „Joachim Wach, care îşi petrecea vacanţa la sora lui stabilită la Locarno, m-a invitat să dejunăm într-o *trattorio*. Admira *Traité* şi *Le Mythe de l'éternel retour*, cărţi pe care le discuta în cursul lui de istoria religiilor de la Universitatea din Chicago. Notam în *Jurnal*: «Ar vrea să facă ceva ca să mă invite în SUA, dar nu prea ştie ce şi cum!» (A făcut-o, totuşi, cinci ani mai tîrziu)" (Mircea Eliade, *Memorii*, ed. cit., p. 120).

44. Mircea Eliade, *Jurnal*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, vol. II, p. 345.

de bani a unui rege sau împărat cu ocazia încoronării sau a sărbătoririi zilei de naştere. *Charisma*, darul gratuit, se opunea *opsoniei* (salariului de soldat) cu care era remunerat periodic specialistul războiului.

b) Sensul de dar dat termenului de *charisma* se regăseşte şi în vechile papirusuri. Aici, un om îşi putea delimita proprietatea sub semnul a două categorii: prima, *apo agorasias*, numea avutul dobîndit prin cumpărare. A doua, *apo charismatos*, reprezenta averea primită „în dar".

c) *Charisma* va cunoaşte însă consacrarea definitivă abia în cuprinsul Noului Testament şi, evident, al creştinismului. Aici *charisma* va desemna „darul harului". Apostolul Pavel vizita Roma pentru a împărţi oamenilor locului *Charisma* (*Rom.* 1,11). Nu le cerea altceva decît să rîvnească *charismata* (harurile vieţii creştine).

d) Anumite versete neotestamentare reţin printr-o expresie concisă, aproape lapidară, de genul: „plata păcatului este moartea, dar *charisma* lui Dumnezeu este viaţa veşnică"[45]. Sensul termenului este acum altul. El numeşte „harul şi iertarea lui Dumnezeu", atunci cînd judecata şi sentinţa au fost drepte.

e) Un alt înţeles îl poţi avea în atenţie urmărind permanentele chemări ale lui Petru adresate celor mulţi de a se sluji unii de alţii, după propria lor *charismă* dată de Dumnezeu. Aici sensul trimite direct la „înzestrările naturale" pe care le posedă în mod firesc făptura lui Dumnezeu.

f) Nu în ultimul rînd, termenul de *charismă* a fost folosit pentru a semnifica „darurile speciale care pot fi exersate în serviciul Bisericii". Noul Testament conţine, în acest sens, următoarele: profeţia, slujirea, învăţarea, altruismul, milostivirea etc. Indiferent de contextul semantic, „întreaga idee de bază a cuvîntului este aceea a unui dar gratuit şi nemeritat, ceva ce i se dă unui om, fără ca acesta să fi cîştigat sau să fi meritat acel lucru, ceva ce vine din harul lui Dumnezeu şi care nu ar fi putut să fie niciodată realizat, obţinut sau posedat prin efortul propriu al omului"[46].

Joachim Wach preia înţelesurile testamentare ale *charismei* la care mai adaugă *mana*[47] comunităţilor vechi necreştine, precum şi *hvarnah*-ul vechilor persani. Toate sînt lecturate de sociologul german din perspectiva unei hermeneutici sociale. În acest tip de discurs, de neocolit este numele lui Max Weber, cel care „a introdus în

45. Cf. William Barclay, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, SUA, 1992, p. 152.

46. W. Barclay, *op. cit.*, p. 153.

47. Noţiunea de *mana* nu a cunoscut niciodată o definire limpede şi definitivă. Faptul este de altfel imposibil, căci rosturile ei sînt, nu de puţine ori, contradictorii. O poţi întîlni în Melanezia, unde este departe de a numi esenţa fiinţei sau forţa ultimă. Înseamnă deopotrivă o acţiune (verb), o calitate (substantiv), o stare (adjectiv). Cuprinde subiectul acţiunii, obiectul asupra căruia se acţionează, cît şi simţul propriu-zis. La indienii din America de Nord apare drept *orena* şi reprezintă puterea mistică.

limbajul sociologic termenul fericit de «charismă» pentru a desemna puterea specifică de a postula şi exercita autoritatea asupra celorlalţi"[48]. Există diferite tipuri de charismă şi de personaje charismatice. Sociologic, Weber le grupează sub semnul „charismei personale" şi sub acela al „charismei funcţiei". Prima solicită mai mult emoţia şi afectivitatea făpturii umane, cea de-a doua raţiunea. De multe ori cele două charisme devin indistincte. Profetul unei comunităţi, de exemplu, îşi poate întemeia charisma funcţiei chiar pe cea personală. Este dificil de spus unde începe una şi unde se încheie cealaltă. Ambele se identifică pînă la indistincţia totală. Joacă împreună roluri specifice în cuprinsul fiecărui grup social (inclusiv religios), în funcţie de ierarhii, privilegii şi distincţii.

Semnificativ ne pare a fi faptul că Wach reţine din sociologia lui Weber ideea *charismei* ca mijlocitor în exercitarea autorităţii. Am expus succint semantica termenului de *charismă* - urmează acum să delimitez reperele etimologice şi sociologice ale *autorităţii*.

*

Giambattista Vico, în *Ştiinţa umană*, leagă autoritatea de anumiţi termeni, între care: *autós* (proprietate), *autores* (cei care aveau un drept de proprietate), *autoritas* (domeniul însuşi al proprietăţii). Pierre Grimal, într-o lucrare clasică de-acum, *Civilizaţia romană*, apropie *auctoritas* de *augur*. Ultimul îl numea pe hermeneut, singurul în măsură a interpreta voinţa zeilor. Numai acesta avea cuvîntul ultim şi autoritatea deplină. Hannah Arendt se opreşte asupra etimologiei autorităţii în două din textele sale: *Ce este autoritatea ?* şi *Criza culturii*. În conţinutul lor, Arendt corelează latinescul *auctoritas* cu verbul *augere* (a creşte). Cei ce deţin autoritatea cresc, sporesc în mod constant. Acest privilegiu sacru îl aveau iniţial ctitorii. Titus Livius, în *Ab urbe condita*, vede autoritatea ctitorului Romulus ca un semn al voinţei celeste. Nu însă şi al puterii sacre. Autoritatea, asemenea vocii daimonului, doar inspiră, rosteşte o aprobare sau o respingere. În nici un caz nu are însemnele depline ale puterii şi nu poate, prin urmare, duce la capăt o acţiune efectivă. Edward Schils este sociologul care va impune conceptul de *autoritate totală*. Orice societate cuprinde, după Schils, un centru simbolic care modelează mentalităţile, credinţele şi comportamentele. Evident, el nu poate fi cuantificat şi localizat spaţial.

Sub formă de *manitu*, în aceleaşi comunităţi, *mana* relevă neobişnuitul unor forţe obscure, magice. „Pentru a exprima mai bine felul în care lumea magiei se suprapune celeilalte fără a se desprinde de ea, s-ar putea spune că totul se petrece *ca şi cum* (s.n.) ar fi construită într-o a patra dimensiune a spaţiului, a cărei existenţă ocultă ar explica-o, dacă putem spune aşa, o noţiune ca aceea de *mana*" (Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu, prefaţă de Nicu Gavriluţă, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 148).

48. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 212.

Fiind ultim şi ireductibil, acest centru simbolic se circumscrie sacrului. El face cu putinţă o anume „religie socială", chiar dacă membrii comunităţii percep fenomenul ca fiind cu totul natural.

Acelaşi centru simbolic - sub chipul unei persoane sau al unui grup elitist - exercită o autoritate totală asupra celorlalţi. O poţi înţelege aşa şi pentru faptul că acţionează la nivelul inconştientului colectiv. Dincolo de ea, nimic nu mai este cu putinţă.

Întîlnirea autorităţii cu charisma poate fi regăsită şi sub semnul autorităţii totale. Profunda autoritate o are cel care ne frecventează - regulat şi eficient - inconştientul colectiv cu anumite imagini şi fantasme. Totuşi, *autoritatea charismatică*, înţeleasă drept formă specială a autorităţii, l-a reţinut, în mod special, pe Max Weber. Ea se regăseşte în figura ideal-tipică a profetului, a sfîntului sau sub cea a lui *homo religiosus*. Legitimitatea ei stă în deplina credinţă în puterea revelaţiei. *Autoritatea tradiţională* conturată de figura tipică a patriarhului reţine prin respectul manierelor tradiţionale de acţiune. Credibilitate au figurile impuse de tradiţie şi de respectul aproape sacru faţă de aceasta. În sfîrşit, *autoritatea legală* apare atunci cînd actorii sociali recunosc - în deplină libertate - regularitatea şi legitimitatea documentelor şi funcţiilor sociale. Emblematice pentru acest tip de autoritate sînt birocraţia şi funcţionarul organizaţiei birocratice.

Cele trei tipuri fuzionează. Cînd unul tinde spre o hipertrofiere maximă, se poate, la limită, transforma în opusul său. Tipul autorităţii charismatice poate deveni astfel tradiţional. Observăm că, de fapt, tradiţia nu este numai dată, expusă definitiv, ci şi construită în forme şi reevaluări permanente. Prin acest imprevizibil şi fascinant joc, autoritatea devine pentru comunitate o sursă de ordine, şi nu neapărat de constrîngere. Invers, comunitatea devine pentru autoritate o sursă de legitimitate. Pentru a stăpîni, nu este nevoie numai de forţă, ci şi de legitimitatea recunoscută a acestei forţe. Există grupuri sociale care deţin privilegiul şi monopolul puterii recunoscute, legitime. Printre acestea, sociologia religiilor recunoaşte *grupul birocratic*, întemeiat pe posesiunea lucrurilor sacre. Este vorba aici, după cum arată Constantin Noica, de o sublimă formă a posesiunii: aceea a *posesiunii fără proprietate* !

Dincolo însă de această tipologie tripartită a autorităţii expusă iniţial de Max Weber, rămîne totuşi întrebarea simplă şi dificilă deopotrivă: Ce este *în sine* autoritatea ? Este un *lucru*, o *proprietate* sau o *relaţie* ? J.M. Bochenski[49] analizează logic fiecare din cele trei posibilităţi. Un *lucru* poate avea autoritate prin el însuşi. O anumită persoană, de asemenea: „J.W. este o autoritate în sociologia religiilor". Invers, o autoritate poate funcţiona în virtutea unei *proprietăţi* atribuite. Profetul are autoritate în virtutea faptului că Zeul însuşi i-o atribuie. Autoritatea supremă o are sacrul. Un obiect din comunităţile tradiţionale este tabu *prin sine însuşi*. O femeie însărcinată

49. Cf. J.M. Bochenski, *Ce este autoritatea ? Introducere în logica autorităţii*, traducere de Thomas Kleininger, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

este şi ea tabu, dar în virtutea unei proprietăţi temporar atribuite. Diferenţa se păstrează. Autoritatea ca *relaţie* numeşte, în fond, toate ipostazele celorlalte două aspecte. Nu poate exista autoritate (înţeleasă ca lucru sau proprietate) în afara unei relaţii. În sine, ea n-ar putea fi gîndită şi definită. Ar fi un nonsens. Wach are în atenţie fenomenologia autorităţii distribuite tipurilor religioase. Întotdeauna însă autoritatea este ceva ce fiinţează *numai* în relaţie cu absolutul. Reluînd diferenţierea lui Bochenski între *autoritatea epistemică* (întemeiată pe cunoaştere şi ştiinţă) şi *autoritatea deontică* („deomoi" – autoritate întemeiată pe temeiul urgenţei, al imperativului), cred că ea poate funcţiona şi atunci cînd analizăm tipurile religioase. „Homo religiosus", auditoriul, reformatorul pot, în anumite ipostaze, să stea mai curînd sub semnul deonticului. Nu întotdeauna ei surprind profunzimea unui mesaj divin ce le-a fost comunicat. Însă întotdeauna l-au dus la bun sfîrşit. Nu poţi gîndi pe marii reformatori (Luther, Calvin etc.) în afara împlinirii actului lor sacru şi social. Cred însă că în cazul magicianului, al preotului sau fondatorului s-a impus mai curînd aspectul *epistemic* al autorităţii. Şamanul sau magicianul comunităţii are autoritate pentru că el *ştie*. Nu-i sînt străine legile firii, ale creaturii sau cele ale universului. Ei nu *sînt* o autoritate pentru că *au* autoritate, ci pentru simplul fapt că sînt „specialiştii sacrului". În timpurile moderne, arată logicianul polonez, privilegiul autorităţii epistemice îl au Bisericile, Conciliile sau Papa, supremul ierarh.

Totuşi, aceste nuanţări pe tema autorităţii (mai ales sacre) îşi au reuşitele şi neîmplinirile lor. Nu întotdeauna poţi disocia logic între epistemic şi deontic: de altfel, nici nu ar fi potrivit să o facem, atunci cînd avem în atenţie realitatea sacră. Ea reprezintă Întregul. Cuprinde în sine totul: Înaltul şi Adîncul, Răul şi Binele, Lumina şi Întunericul. Limitele gîndirii logice cultivate de autorul polonez se întrevăd foarte bine aici. Gîndirea logică, raţională, discursivă se cere *transfigurată* prin ceea ce s-a numit „antinomie transfigurată" (Lucian Blaga). În cuprinsul ei totul devine cu putinţă, chiar şi ceea ce nu putem înţelege. Mai ales aceasta. Apare, altfel spus, misterul. El este poate sintagma cea mai potrivită pentru a numi nenumitul, a rosti inefabilul şi a explica inexplicabilul. Sociologia religiei, a tipurilor religioase în special, nu-l poate surprinde şi explica. Nici n-ar mai fi mister în acest caz. Îl poate însă păstra şi cultiva în cuprinsul cercetărilor ştiinţifice. Cred că foarte puţini sînt sociologii care au atins această reuşită. Joachim Wach este, cu certitudine, unul dintre ei.

*

După aceste prealabile precizări semantice ale termenilor de *charismă* şi *autoritate*, voi avea în atenţie cîteva dintre tipurile de autoritate religioasă analizate de Wach în *Sociologia religiei*. Evident, voi încerca să le prezint extinzînd analiza dincolo de cadrele bibliografice menţinute de sociologul german în 1944. Prin urmare, intenţionez a mă opri asupra întemeietorului de religie şi reformatorului, a profetului (islamic şi iudaic) şi vizionarului, a ghicitorului şi magicianului, a sfîntului şi preotului.

1. *Întemeietorul de religie*. Lectura atentă şi motivată sociologic a textelor lui Joachim Wach, şi în special a *Sociologiei religiei*, te îndreptăţeşte să ai anumite certitudini. Una dintre ele se referă chiar la limitele analizei ştiinţifice în istoria şi sociologia religiilor. După rostirea însăşi a autorului, este suficient de dificil a-i analiza pe marii fondatori de religii şi „a trage concluzii generale asupra efectului social al activităţii lor"[50]. Mult mai simplu este să accepţi adevărurile certe care ţi se impun. „Într-o ultimă analiză nu se pot face comparaţii între Iisus Christos, Buddha, Jina, Mahomed, Zoroastru, Mani, Confucius şi Lao-Zi. Fiecare dintre aceste nume sacre reprezintă o experienţă unică şi a devenit un simbol non-interschimbabil al credinţei şi speranţei oamenilor."[51] Ceea ce sociologic este cu putinţă vizează, în primul rînd, descrierea şi explicarea efectelor directe/indirecte determinate de apariţia marilor fondatori în organizarea şi stratificarea unei societăţi. Este tocmai ceea ce îşi propune Joachim Wach în *Sociologia religiei*. Aceste efecte sînt departe de a fi normale, obişnuite. Ineditul lor se poate înţelege, cred, avîndu-se în atenţie, mai întîi de toate, tocmai *condiţia* marilor fondatori de a fi mesageri ai Cerului. Orice întemeietor de religie îşi face intrarea în lume legitimîndu-se printr-un *mandat* divin. Iisus îl primise de la Tatăl ceresc, Mahomed de la al său Allah, Zoroastru de la Ahura Mazda, Lao-Zi de la tainicul şi inefabilul Tao.

Un prim efect social al acestei condiţii speciale cu care este investit întemeietorul este crearea unei *comunităţi a discipolilor*[52]. După J.M. Kitagawa[53], aceştia din urmă aveau două roluri esenţiale. Primul era acela de a-şi însoţi în permanenţă maestrul. Al doilea era cel de a fi interpretul mesajului său. Discipolul îşi atinge împlinirea în figura primului hermeneut. El mijloceşte astfel între simbolistica rostirilor sacre ale Magistrului şi posibilităţile de înţelegere ale celor mulţi. Arhetipală îmi pare aici a fi prezenţa lui Philon, întîiul hermeneut în sens secund[54].

50. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 215.
51. *Ibidem*.
52. Ideea este reluată şi nuanţată de Wach, în 1925, într-un studiu intitulat *Meister und Jünger* (*Maestrul şi discipolii*).
53. În comentariile textelor lui Joachim Wach apare constant numele unui profesor american de origine japoneză: Joseph Mitsuo Kitagawa. Referinţa din text se face la unica sa carte tradusă în limba română, *În căutarea unităţii. Istoria religioasă a omenirii*, ed. cit, 1994, p. 28. O amplă, pertinentă şi pătrunzătoare analiză a lui J. Wach realizată de acest istoric japonez al religiilor o putem întîlni în *Verstehen and Erlosung : Some Remarks on Joachim Wach's Work*, în „History of Religions", vol. II, nr. 1, august 1971, pp. 31-53.
54. Filon din Alexandria (*Despre viaţa contemplativă*) nu este hermeneutul esenţial, originar. Acesta din urmă poate fi regăsit mai curînd sub semnul lui Hermes, Theuth sau Isus. Aceştia întrupau însuşi Logosul. Numeau relevanţa de sine a în-sinelui divin, *ipostazele* în care Zeus şi Dumnezeu Tatăl se spuneau *pe ei înşişi* ca zei. Prin Hermes sau Iisus, Zeul se exprimă pe sine ca zeu. Prin Filon, niciodată. L-am numit pe acesta hermeneut secund tocmai pentru că era Mijlocitor. Filon *interpreta* situîndu-se între rostirile lui Iisus şi înţelesurile proprii celor mulţi.

El făcea cu putinţă, în timpurile de început ale creştinismului, *lectura alegorică* şi inteligibilă a textelor sacre.

*

2. *Reformatorul*. Sub chipul unui Moise, Şabbatai Ţvi, Ignaţiu de Loyola, Ioan Damaschinul, Serafim din Sarov, Luther, Zwingli, Calvin, G. Fox, W. Penn, J. Wesley, reformatorul face o figură cu totul aparte în istoria şi sociologia religiilor. Devoţiunea lui pe altarul unei idei este întotdeauna exemplară. Au fost „mari eruditi şi profunzi gînditori"[55], scrie Joachim Wach. Fervoarea şi emoţia religioasă trăită întotdeauna la paroxism nu i-a împiedicat să fie, în acelaşi timp, mari învăţaţi şi desăvîrşiţi predicatori. Uneori persuasiunea lor era cu totul deosebită. „Din punct de vedere cantitativ, reformatorul este caracterizat prin întinderea şi gradul activităţii sale ; calitativ, el este caracterizat prin puterea sa de a crea şi de a construi, care va fi totuşi mereu inferioară celei a reformatorului."[56]

Comentariile (inclusiv sociologice) asupra marilor reformatori sînt numeroase şi remarcabile[57]. Interesant îmi pare a fi astăzi altceva : încercarea de a compune figura postmodernă a reformatorului din fragmentele realităţii prezente. Ceea ce ni se impune este, în primul rînd, numele monseniorului Lefebvre[58]. În spiritul unei gîndiri confesionale duse la limită, monseniorul schismatic refuză „Drepturile Omului", opunîndu-le „Drepturile lui Dumnezeu". Activitatea sa socială şi religioasă a fost remarcabilă : a hirotonisit preoţi, a oficiat slujba religioasă în latina veche, după ritualul vechi al Conciliului celor 30, a stigmatizat învăţătura ultimilor papi. Înfiinţează stăreţii şi case de studiu, cumpără mănăstiri, relansează pelerinajele tradiţionale.

Nu putem acum şti în ce măsură „episcopul de fier" a reuşit să reînvie spiritul originar al creştinismului. Cert este însă că a reuşit – din punct de vedere social – să creeze premisele marginalizării propriilor prozeliţi. După moartea lui, în mai 1991,

55. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 219.

56. *Ibidem*.

57. Enumăr doar cîteva dintre ele : Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I, II, III, 1976-1983 ; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993 ; Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unităţii. Istoria religioasă a omenirii*, ed. cit. ; Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996 etc.

58. „Marcel Lefebvre s-a născut în nordul Franţei, la 29 noiembrie 1905. Tînăr preot, el este trimis misionar în Africa. Fost arhiepiscop de Dakar, unde este numit în 1957, va pronunţa la conciliul Vatican II (1962-1965) aceste cuvinte edificatoare pentru viitorul său dezacord : «Biserica era respectată în Africa pentru că spunea adevărul. Dar Vatican II a lăsat impresia că un adevăr putea fi la fel de bun ca un altul. A urmat de aici o dezvoltare generală a valorilor morale»" (Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., p. 680).

Frăţia sacerdotală Sfîntul Pius al X-lea va continua să fiinţeze. Este adevărat, din ce în ce mai modest în spaţiul european, cît şi în cel al Statelor Unite ale Americii.

Sociologia reformismului religios începe cu Moise, Luther, Calvin etc. Se continuă în cuprinsul acestui secol cu Marcel Lefebvre, Luigi Giussani, Chiara Lubich. După 1990, condiţia reformatorului pare a fi cel puţin stranie. Amestecul baroc al tuturor interpretărilor posibile eclipsează oarecum figura clasică a acestuia. Reinterpretarea textelor sacre şi mutaţia socială pe care aceasta ar face-o cu putinţă devine acum *una din multe altele posibile*. Nu mai există, în această situaţie, *interpretare*, ci *interpretări*. Nu mai spune nimic *Adevărul*, ci doar *adevărurile*. Reformatorul trăieşte în acest timp postmodern *o ciudată disoluţie în chiar actul acţiunii sale*. Dispare persoana reformatorului, rămînînd doar fapta sa. Ironie sau blestem al Providenţei ? Greu de spus. Africa, de exemplu, pe care o invoca Marcel Lefebvre ca păstrătoare a Bisericii creştine întemeiate pe adevăr, îşi arată astăzi celălalt chip. Cel tradiţional, negru. Nu întîmplător se discută în sociologia religiilor de un „creştinism negru" şi de un „islamism negru". Paradoxul este izbitor. Religiile istorice (creştinismul şi islamismul) devin mască, trup perfect ce adăpostesc ritualurile străvechi africane ! Este în joc o cumplită şi misterioasă Reformă ce depăşeşte cu mult imaginaţia primilor reformatori : creştinism formal cu temeiuri şi conţinuturi de magie neagră africană ! Nu poţi invoca nume de reformatori ale acestui fenomen. Poţi însă lesne înţelege să ai în faţă o reformă din temelii a vechiului creştinism.

Acest tip de reformă fără reformatori are uneori şi chipul social al *disoluţiei vechilor tradiţii*. În Africa de astăzi, ea se combină cu hipertrofierea frontierei occidentale. Consecinţele se întrevăd şi asupra anumitor categorii de populaţie. Dintre acestea, drama semnificativă o trăiesc bătrînii. Marea lor suferinţă nu ţine – aşa cum ar crede sociologul grăbit şi superficial – de lipsurile materiale, de fenomenele marginalizării, excluderii şi stigmatului. Ei se arată înspăimîntaţi de superficialitatea şi nepăsarea tinerelor generaţii faţă de tradiţiile şi cultul strămoşilor. Visul ultim al bătrînului african a fost dintotdeauna integrarea în „universul etern al strămoşilor". Or, convingerea şi teama lor este legată astăzi de faptul că „descendenţii lor nu le mai pot asigura parcurgerea fără greşeală a acelui drum misterios ce conduce la rangul de strămoş"[59]. Poate că viitorul Reformator – dacă aceasta va mai fi cu putinţă – ar fi tocmai acela care le va reda acestor făpturi speranţa vieţii eterne şi a continuităţii spirituale.

*

3. *Profetul*. Tema profetismului – legată de fenomenul mesianismului – este studiată din mai multe puncte de vedere, nu întotdeauna complementare. Istoria

59. Issiaka-Prosper Laleye, *Religiile Africii Negre*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., p. 660.

socială a profetismului este astăzi surprinzător de actuală. Pentru a-i releva însă actualitatea, vom avea în atenţie, pentru început, cîteva consideraţii sociologice prezentate de Joachim Wach.

Există, arată Wach, autori care circumscriu profetismul spaţiului veterotestamentar. Alţii, dimpotrivă, îl extind pînă în cuprinsul societăţilor tradiţionale din America sau Africa de Nord. Dincolo de aceste polemici, toţi profeţii stau – arată Joachim Wach – sub semnul unei caracteristici fundamentale: „posedă o sensibilitate excepţională şi o viaţă emoţională intensă"[60]. Faptul nu i-a împiedicat să fie şi în mijlocul unor „activităţi politice, naţionale şi sociale"[61].

Poate că islamismul şi iudaismul ar reprezenta situaţiile istorico-simbolice cele mai semnificative din istoria şi sociologia religiilor pentru întîlnirea profetismului cu lumea politicului şi socialului. Plecînd de la ideile lui Joachim Wach, cred că o nuanţare a lor ar fi bine venită.

*

3.1. *Profetismul islamic*. O ipostază specială a acestui vechi profetism se poate regăsi în secolul XVIII sub forma *wahhabismului* (de la numele lui 'Abd al-Wahhāb, 1703-1787). Acesta refuza, simplu şi categoric, toate inovaţiile moderniste ale Occidentului. În secolul XIX s-a impus *reformismul salafi*. El cultiva eterna reîntoarcere la credinţa vechilor evlavioşi (*salafi*), „la însoţitorii Profetului, la califii cei mai respectaţi"[62]. Dar poate cea mai semnificativă ipostază socială modernă a Profetului islamic o putem regăsi sub chipul *Societăţii Fraţilor Musulmani*. Apariţia ei se leagă de numele lui Hassan al-Banna (1906-1949). Apare în Egipt, în 1929, şi este structurată pe un model oarecum modern: un „ghid suprem", un consiliu de conducere, o adunare şi reprezentanţi locali. Membrii ei practicau rugăciunea, studiul şi efortul conversiunii interioare. Coranul era citat şi interpretat *literal*, refuzîndu-se sensurile moderne, socotite a fi radical diferite de inspiraţia divină. Toate acestea devin foarte limpezi dacă avem în atenţie *šari'a* (străvechea Lege a islamului). „Dumnezeu este scopul nostru, spune carta. Profetul este unicul nostru ghid, Coranul – Constituţia noastră, războiul sfînt – calea noastră, moartea în războiul sfînt – dorinţa noastră supremă."[63] Cu asemenea neobişnuite convingeri, islamismul încearcă şi astăzi să ofere o *alternativă totală* lumii occidentale.

60. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 220.
61. O foarte bună expunere a teoriilor referitoare la profetism şi la relaţia lui cu lumea politicului şi socialului este cea semnată de Moshe Idel, *Mesianism şi mistică*, traducere de Ş. Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.
62. Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., 1996, p. 685.
63. *Ibidem*.

O formă mai temperată a profetismului islamic contemporan este *Tabligh*-ul. Fondat în India de Mawlana Muhammad Ilyas (1885-1944), el va lua numele de *Jama'at el-Tobligh* (Congregaţia pentru răspîndirea islamului). Veritabil profetism social, Tabligh-ul trăieşte doar în „mediile sărace şi populare". Refuză calea violentă, practicînd studiul, cultul şi credinţa tradiţională.

Toate aceste organizaţii şi congregaţii sociale islamice încearcă să argumenteze actualitatea veşnică a Profetului. Cerul şi Pămîntul vieţii şi morţii Profetului devin sacre, inviolabile. Orice posibilă maculare a lor aduce cu sine blestemul şi moartea. Totuşi, în timpurile postmoderne au fost situaţii în care sacralitatea pămîntului profetic a fost încălcată. În 1990-1991, de exemplu, autorităţile de la Riad (Arabia Saudită) au permis străinilor occidentali accesul pe pămîntul şi sub cerul sacru al Profetului. Mai mult, au susţinut armatele americane în războiul din Golf împotriva lui Saddam Hussein.

*

Analizînd simbolic şi sociologic islamul avem în atenţie în primul rînd figura neobişnuită a Profetului. Mahomed nu este asemenea lui Iisus sau Buddha. Departe de a numi Logosul sau Dumnezeul întrupat, Profetul islamic este *Haqq*-ul (Adevărul). *El-Haqq* (Adevărul) este numele Divin. Prin El se revelează însuşi misterul esenţei lui Allah. Cum bine remarca Ştefan Afloroaei, nu mai întîlnim în islam „însemnătatea specială a mijlocirii şi Mijlocitorului, a descoperirii de sine"[64]. Misterul esenţei lui Allah îşi exhibă în islam mai curînd *unicitatea*. Există un singur Dumnezeu, un singur Profet, o singură revelaţie. „Tradiţia sacră (Sunna) nu priveşte decît faptele şi cuvintele singurului Profet al desăvîrşirii divine, încît teologia ortodoxă a islamului, anume *Kalām*, interzice tot ceea ce înseamnă dispută, analogie, confruntare, competiţie, interpretare sau întrebare din partea credinciosului."[65]

Altfel spus, întreaga cultură şi civilizaţie islamică se întemeiază pe unica revelaţie a lui Allah săvîrşită asupra lui Mahomed. După Frithjof Schuon, Profetul arab se distinge prin trei trăsături: *evlavie*, *combativitate* şi *generozitate*. „Prin «evlavie» înţelegem legătura funciară cu Dumnezeu, simţul lumii de dincolo, absoluta sinceritate... Ea prefigurează, într-un fel, climatul spiritual al islamului."[66] Sărăcia, posturile şi privegherea se cer înţelese tot în cuprinsul evlaviei. Poligamia[67], arată

64. Ştefan Afloroaei, *Despre refuzul interpretării în „discursul" postmodern*, în „Xenopoliana", II, 1994, 1-4, p. 31.
65. *Ibidem*.
66. Frithjof Schuon, *Să înţelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 116.
67. Pentru a limpezi şi deconstrui orice prezumţie vulgară asupra sensibilităţii profetice, Schuon recomandă capitolele despre Mahomed şi Solomon din *Înţelepciunea Profeţilor* a lui Ibn 'Arabī.

Schuon, nu anulează asceza vieţii profetice. La acest prag al spiritualităţii, întreaga viaţă a trupului este transfigurată în „dinamisme transpersonale". Combativitatea Profetului islamic şi generozitatea lui proverbială sînt prezentate de discipolul lui René Guénon oarecum în antiteză cu însemnele date profeţilor de creştinism sau budism. Acestea din urmă ar sta mai curînd sub semnul *teandricului*, al naturii umane preluate şi deplin spiritualizate. Atît de reprezentativă a devenit figura Profetului, încît „Profetul este islamul: dacă islamul se prezintă ca manifestare a adevărului, frumuseţii şi puterii [...], atunci Profetul întruchipează seninătatea, generozitatea şi forţa."[68] Ultimele două trăsături, alături de evlavie, sînt esenţiale în islamism. „Combativitatea" Profetului islamic ia – nu de puţine ori – şi chipul cruzimii. Obiectul ei, arată Schuon, nu este atît duşmanul, cît trădătorul. Forţa pedepsei se cere interpretată ca o manifestare a Dreptăţii divine. *„Generozitatea"* n-ar avea în această logică a interpretării nici o altă justificare, decît aceea de a amorsa oarecum combativitatea dusă la limită.

*

Semnele arhetipale lăsate de paşii Profetului se întrevăd lesne şi astăzi în *societatea islamică*. Atmosfera care te întîmpină aici este austeră, sepulcrală. „Pretutindeni se simţea rugăciunea şi moartea. Sînt semne incontestabile ale urmelor lăsate de sufletul Profetului."[69] Prin simplul fapt de a fi musulman, orice bărbat îşi este propriul preot. Este patriarhul, *imamul* sau Califul propriei familii. Sacralitatea islamică funcţionează chiar şi la nivelul faptului cotidian din cadrul unei familii obişnuite. Aici survine şi îşi face simţită prezenţa *in nuce* întregul cosmos sacralizat de paşii Profetului. „Familia este o unitate, este *societate în societate*, un bloc impenetrabil, la fel cu omul responsabil şi supus – *muslim* –, la fel cu lumea musulmană, de o omogenitate şi stabilitate aproape incoruptibile. Omul, familia, societatea sînt modelate după ideea de Unitate; sînt tot atîtea adaptări ale acesteia. Sînt unităţi, ca şi Allah, ca şi Cuvîntul Său, Coranul."[70] Unitatea islamică este *cuaternară*. Patru pare a fi, după Schuon, cifra privilegiată a musulmanilor. Simbolul ultim este *Ka'bah*-ul, blocul pătrat, însemn al stabilităţii ultime. Mai mult, familia musulmană *perfectă* este cea cu trei soţii. Casa arabă este *pătrată*, închisă spre exterior şi deschisă spre curtea din mijloc. Unitatea din patru a singurului Profet devine astfel simbolul cel mai reprezentativ al islamismului.

Din punctul de vedere al sociologiei religiilor, întîlnirea unei spiritualităţi sacre cu lumea profană este posibilă, dar nu obligatorie. Cînd însă cele două s-au întîlnit, de pierdut a avut *întotdeauna* religia. Aşa s-a întîmplat şi în cazul islamismului.

68. Frithjof Schuon, *op. cit.*, p. 121.
69. *Ibidem*, p. 111.
70. Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 134.

Timpurile moderne devin ele însele un argument în acest sens. Spiritualitatea revelată de Allah singurului Profet este astăzi ocultată. Se impune, mai curînd, voinţa ultimă – mijlocită de violenţă – a celor mai radicali musulmani[71]. Cu toţii sînt de acord în a respinge „valorile fundamentale" întemeiate pe democraţie şi creştinism ale Occidentului.

*

3.2. *Profetismul şi mesianismul iudaic*. Pentru vechii iudei, profetul Ilie a devenit emblematic. „El este purtătorul soliilor divine prin toate generaţiile."[72] Desluşirea prezenţei sale în lume solicită permanentul antrenament în spaţiul unei hermeneutici a facticităţii. Ilie poate fi surprins în întregul spectru de realităţi, de la autentica viziune pînă la locurile cele mai comune. Orice chip, privire sau întîmplare poate ascunde prezenţa disimulată – tainică, dar vie – a profetului. În realitatea lui, contrariile se întîlnesc şi tot aici îşi află împlinirea. Nu întîmplător în mentalul social iudaic se crede şi astăzi că Ilie însuşi „va împăca între ele *toate* conceptele, tradiţiile şi învăţăturile, opuse unele altora, aşa cum ni se înfăţişează ele în moştenirea iudaică"[73]. În figura profetului, timpul îşi află desăvîrşirea. El devine eternitate. Visul dintotdeauna al bătrînului evreu rătăcitor îşi poate afla – în sfîrşit – împlinirea. În aşteptarea şi căutarea acestui timp al împlinirilor, evreul şi-a asumat o odisee cu totul specială. Despre ea dă cel mai bine seama *mesianismul*[74]. El reprezintă o

71. Începînd cu anii 1970-1980, islamismul provoacă din ce în ce mai evident şi insistent lumea occidentală. Cîteva situaţii sociale şi istorice ale fenomenului sînt, în acest sens, semnificative. Generalul pakistanez Zia Ul-Haq preia, în 1977, puterea. În februarie 1979 se întoarce la Qom şi Teheran ayatollahul Khomeiny: revoluţia islamică din Iran atinge apogeul. *Jihad*-ul islamic asasinează, în 1981, pe preşedintele Egiptului, Anwar al-Sadat. „Din Sudan pînă în Indonezia, islamul este în flăcări" (Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit, p. 683). Totuşi, cred că forma ultimă prin care islamul a fost confiscat de puterea politicului a fost provocarea lui Saddam Hussein. În 2 august 1990, acesta invada Kuweitul declarînd *război sfînt* Occidentului.
72. Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, traducere de Nora Iuga, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 28.
73. *Ibidem*.
74. De referinţă în problematica mesianismului evreiesc este cartea lui Moshe Idel, *Mesianism şi mistică*, ed. cit. Întîlneşti aici şi o concisă exegeză a principalelor teorii referitoare la originea mesianismului. Una dintre ele ar fi „explicaţia prin traumatism istoric". Conform ei, asasinatele colective, pogromurile, expulzările şi opresiunile neîncetate au făcut cu putinţă apariţia unor *mesia* şi a unor *fenomene mesianice*. Bernard McGinn (*Apocalyptic Spirituality*, Paulist Press, N.Y., 1979) este însă de altă părere. El minimalizează rolul contextului istoric şi social. Acesta poate fi cel mult o *ocazie*, un prilej de aducere la fiinţă a mesianismului, nicidecum o cauză a lui. „Ar fi fără îndoială mai corect să descrii personalitatea apocaliptică ca pe cineva care îşi face

constantă a istoriei evreieşti. Textele de istorie şi sociologie a religiilor (inclusiv cele care poartă semnătura lui Joachim Wach) îl reiau şi (re)interpretează permanent. Voi încerca de aceea să insist pe aspectele ultime, contemporane, ale acestui tip de profetism şi mesianism.

Anul 1948 a fost unul de graţie pentru poporul iudeu. Evreii credincioşi îl înţeleg ca pe „începutul mîntuirii noastre" (Moshe Idel). Se deschide calea spre actualizarea vechii limbi şi a culturii tradiţionale evreieşti. După împlinirile lor, „Părinţii întemeietori" vor fi urmaţi acum de fenomenul social al *sionismului religios*. Pentru acesta, evenimentul politic şi istoric al timpului prezent este transfigurat de prezenţa miraculoasă a lui Iahve. Scopul este acum buna aşezare a evreilor sionişti în teritoriile ocupate. „Un mesianism religios evreiesc din ce în ce mai partizan îi urmează mesianismului realist al avangardei sionismului."[75]

Dincolo de faptul că statul Israel a fost creat de avangarda sionistă, încrederea în străvechile profeţii şi în venirea lui Mesia continuă să fie vie. În Ierusalimul de astăzi, există cartierul ultraortodox *Mea Şearim*, locuit de fiii supravieţuitori ai familiilor hasidice decimate în Europa secolului XIX. Adoptînd o vestimentaţie tradiţională în plină modernitate (redingotă neagră, pălărie de fetru, capul ras şi acoperit la femei), ultimele vlăstare hasidice refuză actuala putere laică, recită psalmi şi declamă apocaliptic „timpuri de nenorocire şi deznădejde".

apariţia o dată cu *trecerea crizei* (s.n.), decît ca pe o persoană care se mulţumeşte să reacţioneze la o criză cu care e contemporan" (Moshe Idel, *op. cit.*, p. 16). Sociologia mesianismului reţine ca semnificativă şi ipoteza „existenţială" (Frank Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, Londra, 1966). Conform acesteia, mesianismul, cu toate consecinţele sale sociale, ar da un *sens*, un rost istoriei oamenilor şi chiar unui Mesia. Investindu-şi cu sens eschatologic vieţuirea, viitorul Mesia îşi va transfigura efemera existenţă în eternitatea nemuririi sacre. În această marcă a înţelegerii mesianismului, Mesia devine *hermeneutul* prin excelenţă. Încearcă să înţeleagă sensul ascuns al timpului şi istoriei şi, plecînd de aici, momentul redempţiunii. Anunţă apoi sensul descoperit întregii comunităţi. Faptul devine o terapie îndelung verificată şi absolut necesară în a întîmpina şi transfigura un eşec istoric sau o simplă neîmplinire.

Moshe Idel, dimpotrivă, crede că *speranţa* unei comunităţi este cea care ar face cu putinţă izbucnirile de natură mesianică. Fenomenul apocaliptic evreiesc din secolele VII-VIII ar fi fost o consecinţă a „speranţei" puse de evrei în victoriile arabe asupra creştinilor. De asemenea, mesianismul evreiesc al secolului XIII ar fi fost o reacţie provocată de aşteptarea împlinită a evreilor în raport cu cuceririle mongole din Europa şi bazinul mediteranean. În fond, nu este obligatoriu ca orice criză socială şi istorică să genereze mesianism. Traumatismul provocat de *Şoa* (holocaust) nu i-a suscitat evreului nici o atitudine mesianică. În schimb, crearea statului Israel a fost înţeleasă ca o *teofanie* a lui Iahve.

75. Alain Dieckoff, *Les politiques de Dieu. Sionisme, messianisme et tradition*, Seuil, Paris, 1993.

Spectaculoasa revenire în Israelul contemporan a spiritului tradiţionalist este explicată sociologic prin existenţa a numeroase familii de evrei ortodocşi, la care s-au adăugat şi evrei religioşi din emigraţie (fosta Uniune Sovietică, Europa de Vest, Statele Unite ale Americii). Toate acestea au făcut cu putinţă întrebări de genul: va apărea o versiune iudaică a integrismului oriental? Va constitui ea o autentică alternativă la modelul occidental? Avea, sau nu, dreptate Francis Fukuyama atunci cînd profeţea „sfîrşitul istoriei" o dată cu democraţia occidentală şi cu înstăpînirea „Drepturilor Omului"? Doar un profet poate răspunde acum cu certitudine. Sociologul religiilor va formula doar ipoteze, va gîndi situaţii *posibile*. Sigur ne pare însă a fi acum altceva. Faptul că revenirea spectaculoasă a vechilor tradiţii şi a sacralităţii originare nu mai poate fi pusă pe seama unor nemulţumiri politice sau sociale. Mai curînd aş invoca – drept o posibilă argumentaţie – una dintre ideile esenţiale ale lui Mircea Eliade. Tradiţia şi sacralitatea unor seminţii, arată savantul român, nu pot fi niciodată extirpate definitiv. Pot fi doar maculate şi ocultate periodic. Pot fi chiar substituite de anumite surogate ale absolutului. Mai devreme sau mai tîrziu însă, ele vor reveni cu o mai mare amploare, chiar în condiţiile de limită ale unei societăţi.

Toate aceste ipostaze ale mesianismului modern reprezintă încercări – mai mult sau mai puţin întemeiate – ale comunităţilor tradiţionale neeuropene „de a reda vieţii un sens şi societăţii un fundament sacru"[76]. Este în joc o replică specială dată modernităţii occidentale întemeiată pe laicitate, raţionalism şi etatizare. Conform afirmaţiilor clare şi concise ale lui Henri Tincq, mişcările mesianice ale secolului XX „propun o alternativă la ideologia materialistă a Occidentului, a modelului său de dezvoltare neoliberal şi care îi îmbogăţeşte pe cei bogaţi şi îi sărăceşte pe cei mai săraci; o alternativă religioasă şi la ateismul marxist, la «socialismul real», la «paradisul muncitorilor», devenit infernul libertăţilor în Uniunea Sovietică şi în ţările Europei de Est; o alternativă islamică la naţionalismul de tip marxist, mult timp dominant în ţările arabe; o alternativă, de asemenea, ultraortodoxă la ideologia laică în Israel sau în India; în fine, o alternativă integristă în interiorul Bisericii catolice, la «ideologia» schimbării născută la conciliul Vatican II (1962-1965) care a modernizat creştinismul"[77].

Sociologia religiilor a lui Joachim Wach constituie, în acest sens, o lectură clasică şi esenţială pentru autentica înţelegere a mesianismelor moderne, a ideilor religioase şi a mecanismelor sociale care le-au făcut pe acestea cu putinţă.

*

4-5. *Vizionarul şi ghicitorul* sînt alte două tipuri de autoritate religioasă ce reţin atenţia lui Joachim Wach. Primul este analizat comparativ cu profetul. Wach îl

76. Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 697.
77. *Ibidem*, p. 698.

înţelege pe vizionar ca pe un precursor al profetismului. Charisma vizionarului – ca şi cea a profetului – se întemeiază pe o experienţă religioasă autentică, „dar mai puţin creatoare". Amploarea socială a vizionarului este mai puţin relevantă. Ea se circumscrie sociologic la nivelul grupurilor mici. Are însă rostul de anunţa venirea viitorului profet. Vechiul Testament conţine, în acest sens, o întreagă listă a vizionarilor care l-au anunţat pe Mesia: Samuel, Balaam, Debora, Amos, Isaia, Ieremia. Toţi au fost mesageri sau însoţitori al lui Iahve însuşi. Vizionarul vechii Grecii se putea regăsi sub chipul *mantisului*. Prin el Zeus însuşi vorbea, se exprima pe sine ca zeu. Pythia, preoteasa templului din Delphi, devine un exemplu clasic de prim hermeneut al zeului în istoria şi hermeneutica religiilor.

Ghicitorul, ca autoritate sacră, este specialistul în *arta divinaţiei*. Polinezienii, mexicanii, chinezii, sumero-babilonienii, etruscii, grecii şi romanii i-au consacrat un loc privilegiat în ierarhia sacră a societăţii. Deşi charisma era la origine de ordin personal, „ea se transformă cu uşurinţă şi în mod regulat în instituţie"[78]. Specialitatea ei era acum aceea de a răspunde la „întrebările ce sînt puse de indivizi şi grupuri"[79]. *Ghicitorul lui Joachim Wach este ipostaza teoretică a magicianului*. Spre deosebire de magician (care privilegiază doar aspectele practice), ghicitorul „îşi bazează explicaţiile pe o vedere sau o «teorie» generală a cosmosului, una care pretinde a stabili o corespondenţă între domeniul uman şi domeniul divin"[80]. Observăm că sociologul german răstoarnă raportul clasic dintre magician şi ghicitor. Astfel, ghicitorul încetează a mai fi ipostaza simplistă şi profană a magicianului. Dimpotrivă, sub chipul anticului divinator, el stăpîneşte o cunoaştere iniţiatică a misterelor lumii şi universului.

*

6. *Magicianul*. „Povestirile călătorilor, ale misionarilor şi antropologilor ne-au furnizat o enormă documentaţie asupra naturii şi rolului magicianului în societăţile primitive."[81] Bibliografia asupra magiei tradiţionale este astăzi suficient de bine prezentată. Mai semnificativă îmi pare a fi – dincolo de textul lui Wach – fenomenologia contemporană a magiei. Ea te întîmpină cu un amestec baroc de rituri şi tehnici meditative, de credinţe şi practici cel puţin stranii. Magia postmodernă continuă să privilegieze „forţele", „vibraţiile", „energiile". Locurile în care ele îşi fac simţită prezenţa sînt acum altele: cristalele, piramidele, copacii mari. Spaţiul privilegiat este însă mentalul omenesc. „Jocurile minţii", asemenea programului unui imens computer, modifică imaginea lumii, dezvăluind totodată şi esenţa sa

78. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 226.
79. *Ibidem.*
80. *Ibidem.*
81. Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, ed. cit, pp. 316-317.

ludică[82]. Această lume se arată a fi o creaţie magică a unei imense iluzii (*Māyā*, în filosofia indiană). Esenţa ei este jocul, cel prin care Creatorul acestei lumi, din naivitate sau maliţiozitate, se recunoaşte pe sine drept demiurg.

Magicianul contemporan mai poate fi regăsit sub chipul „şamanului" din curentul *New Age*. Deşi vine din ţinuturile vechi, tradiţionale, totuşi practicile sale sînt acum „deconectate de la sistemul de semnificaţii din cadrul comunitar în care îşi au, în mod tradiţional, locul"[83]. Din practici sacre, tehnicile magice ajung astăzi a fi doar simple mijloace de divinaţie sau vindecare. Rezultatele lor pot fi verificate, cuantificate, legitimate ştiinţific. Faţa ultimă a magiei contemporane este însă cea *ecologică*. Legătura perfectă dintre om, mediul ambiant şi natură ajunge a fi invocată în cuprinsul discursului ecologist. S-a ajuns pînă acolo încît comunitatea actuală a magicienilor nu mai privilegiază trăirea şi simţămîntul sacru, ci „noua alianţă" dintre om şi natura înconjurătoare, cea care încearcă acum din nou să şi-l apropie.

*

7. *Sfîntul*. Rezerva pe care o formulează Wach atunci cînd studiază sociologic acest tip special de autoritate religioasă este următoarea: sfinţenia devine cu totul irelevantă dacă este circumscrisă doar spaţiului creştin, în special romano-catolic. Ea cuprinde, de fapt, întreaga viaţă religioasă, de la vechiul Orient, trecînd prin toate comunităţile tradiţionale şi ajungînd la creştinismul ortodox. Ceea ce îi diferenţiază pe sfinţii din întreaga lume este nu atît o conjunctură socială, cît, mai degrabă, o anume „întîmplare destinală" (Ştefan Afloroaei). „Biografiile multor sfinţi vorbesc despre o «convertire» decisivă. El trăieşte comuniunea cu Divinitatea într-un mod deosebit de intens."[84] De aceea nu există o viaţă a *sfinţilor*, ci numai una a *sfîntului*. Fiecare îşi trăieşte destinal şi *cu totul altfel* întîlnirea cu sacrul[85]. Ceea

82. Semnificative sînt, în acest caz, ultimele texte ale lui I.P. Culianu. Magia minţii este cea care face cu putinţă crearea unor universuri paralele şi a unor realităţi stranii. Tehnicile meditative, rugăciunile şi extazul nu ar fi, în acest caz, decît nişte chei speciale de acces la tainele mentalului omenesc... Magia lumilor create de mintea omenească sau de computere ascunde golul nefiinţei ce se adăposteşte în orice colţ al acestei lumi. Paralela între lumea computerelor şi cea a tehnicilor tantrice apare astfel perfect îndreptăţită.
83. Françoise Champion, *Spirit religios difuz, eclectism şi sincretism*, în Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 720.
84. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 228.
85. Asupra inefabilei şi unicei revelări a sacrului s-a oprit, printre alţii, Rudolf Otto. Semnificative sînt textele sale, *Sacrul. Despre elementul iraţional din ideea divinului şi relaţia lui cu raţionalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992; *Mistica Orientului şi mistica Occidentului*, traducere de M. Grădinaru şi Fr. Michael, Editura Septentrion, Iaşi, 1993.

ce îi poate însă aduna împreună este – din punct de vedere social – un anume tip de *autoritate*. Combinată (uneori) cu o sărăcie şi o penitenţă asumate, autoritatea sfinţilor „îşi găseşte expresia socială în cercurile sau grupurile unite prin charisma personală a şefului". În afara ei, sfîntul devine anonim sau ascuns.

Două categorii de sfinţi par a-i reţine în mod deosebit atenţia lui Joachim Wach. Prima ar fi cea a *sfinţilor martiri*. A doua cuprinde *sfinţii ascunşi*. „Ideea de martiriu, sacrificiu al slujitorului credinţei, nu se limitează numai la domeniile marilor religii monoteiste."[86] Sub forme diferite, ea se regăseşte în întreaga istorie religioasă a umanităţii. Oriunde este prezent, *martirajul* devine fie o cale a lumii spre cer, fie o mijlocire între lumea de aici şi zeul celei de dincolo.

Cealaltă categorie de sfinţenie avută în atenţie de Joachim Wach este cea a *sfinţilor ascunşi*. În volumul colectiv *The Messianic Idea in Judaism*, Gershom Scholem stabilea originea ideii de sfînt – în înţelesul de om ascuns – în versetul 25 al capitolului 10 din *Cartea pildelor lui Solomon*: „iar dreptul este ca o temelie neclintită a lumii". Numai temeiul necunoscut poate asigura permanenţa unei lumi, a unei creaţii. Temelia cunoscută, în schimb, devine prin această cunoaştere una distrusă, anulată. De aceea este necesar *ezoterismul*, cel care face cu putinţă ca lumea sfinţilor să existe. Sfîntul este, altfel spus, „temelia neclintită" şi ascunsă a lumii. Sociologia religiilor reţine şi exegezele întemeiate pe existenţa unui *număr exact* de sfinţi ce ar face cu putinţă viaţa lumii. Astfel, în *Geneza,* 18, Iahve îl asigură pe Abraham că *nicicînd* lumea nu va fi lipsită de prezenţa a treizeci de oameni înţelepţi, asemenea bătrînului profet. Ideea va fi reluată şi în scrierile tîrzii ale secolului IV după Christos, invocîndu-se acum numărul sacru al celor 36 de înţelepţi ce susţin lumea. Numărul treizeci şi şase este încărcat de o sacralitate universală. El nu este străin nici tradiţiilor precreştine (egiptene, greceşti, asiro-babiloniene). Mistica iudaică îl reţine sub sintagma „drepţi ascunşi" (*nistar*)[87]. Nimeni nu ştie cine sînt, toţi ştiu însă că ei există. Ascunderea devine însăşi condiţia lor de a fi. La limită, aceşti sfinţi devin făpturi ascunse chiar şi pentru ei înşişi! Dezvăluirea identităţii lor ar echivala cu trecerea în nefiinţă. Printre ei – cred încă iudeii – s-ar afla însuşi Mesia. Doar decrepitudinea şi nepăsarea timpului nostru îl fac *ascuns*, cu neputinţă de recunoscut.

La rîndul său, universul sacru al islamului invocă tradiţia celor patru mii de sfinţi necunoscuţi. Hujwiri, mistic persan din secolul XI, în lucrarea sa *Dezvăluirea celor învăluite,* se referă la vechii maeştri sufiţi care nu se cunoşteau între ei şi poate nici pe ei înşişi! Motivul celor patru mii de sfinţi este reluat şi de Itries Shah în *Sufismul* (1971). Suflete loiale, bunătate întruchipată, blîndeţe a chipului şi vocii,

86. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 228.

87. „În fiecare generaţie – aşa sună o veche mărturie din epoca talmudică – există treizeci şi şase de oameni drepţi, pe care se bazează toată alcătuirea lumii" (Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, ed. cit, p. 11).

sfinţii ascunşi trăiesc neştiuţi de nimeni, nici chiar de ei înşişi. Rămîn însă în anonimatul lor modele de viaţă cu totul independente de lauda şi blamul celor mulţi. „Numai în mod excepţional şi pentru binele Bisericii Sale, îngăduie Dumnezeu ca sfinţenia unuia dintre fiii Săi să devină manifestă şi să genereze un cult (...). În mod normal, sfinţii rămîn ascunşi ochilor noştri (...) şi lumea nu subzistă decît datorită lor."[88] Societatea însăşi n-ar putea funcţiona fără unitatea şi coeziunea interioară pe care i-o asigură sfîntul. Augustin a gîndit chiar o cetate a sfinţilor şi a lui Dumnezeu (*De civitate Dei*). Ieşirea din ascundere, abandonarea anonimatului va avea loc o dată cu *Sabbatul sfinţilor* – prolog al celei de-a opta zile şi al survenirii Împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt.

Abia atunci spusele pauline referitoare la sfinţenie ca ideal al omului deplin se vor împlini. Deocamdată, sfîntul rămîne o figură alogenă, cu totul străină acestei lumi. „Tu Solus Sanctus" (Că Tu singur eşti sfînt), scrie în *Apocalipsa* 15, 4. Omul devine sfînt doar prin participare sinergică la realitatea ultimă. Sfinţenia nu face altceva decît să anuleze imensa distanţă dintre creatură şi Creator. În acest sens, Paul Evdokimov, în *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, arată limpede că semantica noţiunii de sfinţenie sugerează dislocarea distanţei dintre om şi zeul său. Cei doi se pot regăsi împreună sub chipul sfinţeniei. Sfîntul, spre deosebire de *mire* sau *pelerin*, transfigurează condiţia umană, trăind în sine însuşi realitatea prezenţei lui Dumnezeu (Nae Ionescu). Aceasta îl conţine, conţinînd-o, cum ar spune Augustin. Riscul este enorm, fiind egalat doar de starea beatifică a sacralizării. Sfîntul pătimeşte ispita orgoliului ultim, acela de a se crede el însuşi zeu. În această ipostază, scrie Nae Ionescu în *Metafizica* sa, mai aproape de mîntuire s-ar afla făptura păcătoasă care trăieşte cu conştiinţa păcatelor sale. „A te crede prea tare este un păcat mai mare decît a te crede prea slab." A fi tare te poate duce pe calea înfruntării lui Dumnezeu, a fi prea slab este condiţia situării pe un drum care ocoleşte supremul păcat, cel al ispitirii Sfîntului Duh.

*

Sociologia sfinţeniei privilegiază nu atît aspectele metafizice cît, mai curînd, tipul de socializare pe care sfîntul îl face cu putinţă. După mai mulţi autori, el s-ar întemeia pe *miracol*. Relicvele sfinţilor de pretutindeni săvîrşesc minuni neaşteptate, fapt care adună sub semnul supremei devoţiuni un imens grup al credincioşilor. Există mai întîi miracolul, apoi se constituie grupul credincioşilor. Cred că un asemenea tip de lectură făcută sfinţeniei este cel puţin superficială. De ce? În primul rînd pentru că sfîntul adevărat nu caută niciodată să facă din miracolele săvîrşite un scop în sine. Grupul devoţional, dacă există, trebuie să se întemeieze nu pe miracolul săvîrşit, ci pe credinţa (ne)mărturisită. Miracol şi credinţă sînt două realităţi care pot foarte bine să nu se întîlnească. Mai exact, miracolul nu trebuie să

88. Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, Editura Institutului European, Iaşi, 1996.

devină un început şi un argument al credinţei, ci doar o formă de „concesie acordată de îndurarea divină slăbiciunii credinţei de care dau dovadă cei mai mulţi dintre oameni în conformitate cu cuvîntul lui Christos: «Fericiţi cei care cred fără să fi văzut»"[89]. Adevărata credinţă nu se întemeiază pe miracol, pe argumente sau pe dovezi ale raţiunii. Dacă ar fi aşa, atunci am avea de-a face cu credulitatea şi nu cu credinţa. Ultima cunoaşte ca expresii absurdul, hilarul, groaznicul, tocmai pentru că are în atenţie misterul ultim. Omeneşte, acestuia nu i se pot găsi expresii analoage mai potrivite decît cele menţionate.

Miracolul şi credinţa nu sînt însă singurele motive luate în atenţie atunci cînd gîndim sociologic sfinţenia. Mai poate intra în jocul social şi *mormîntul sfîntului*. Exemplară îmi pare a fi, în acest sens, analiza lui Peter Brown. Cultul sfinţilor, după acest autor, apropie pămîntul de un cer al lui. Pămîntul – în ipostaza mormîntului sacru – devine transfigurat. Tocmai de aceea el „a devenit accesibil tuturor şi s-a transformat într-un centru al formelor de ritual comune întregii comunităţi"[90]. Fenomenul devine de o mare amploare în creştinism o dată cu secolele III-IV. S-a scris chiar despre *proprietatea publică* a mormîntului şi despre *privatizarea sfinţilor*. Aceste expresii ale discursului economic sînt cu totul deplasate pentru analiza unor realităţi sfinte. Dincolo de toate acestea ele numesc însă fenomene creştine reale ale timpului de început. Mormîntul „s-a putut extinde spre a adăposti un martir şi a scoate astfel un mormînt sfînt, fie direct, fie indirect, în afara comunităţii creştine şi a-l aduce în sfera unei singure familii"[91]. Numele unui sfînt devine astfel şi blazon al unei familii. Mormîntul acestuia va fi revendicat – dincolo de puterea comunităţii – doar de o singură familie. Aceste realităţi sînt pertinent şi minuţios prezentate de Peter Brown şi nu pot fi ignorate de nici o cercetare sociologică.

Analizînd, pe bază de texte, realitatea creştină a primelor secole, un alt fapt se impune sub semnul evidenţei. Este vorba de săraci şi de femei, categorii care stau cel mai clar sub semnul coeziunii sociale a sfinţeniei creştine. Poate că era singura lor cale de a căuta o justificare suferinţelor lumeşti şi o încercare de a le găsi împlinirea în lumea de dincolo. Totuşi, cultul sfinţilor nu i-a preocupat – indiferent de timpul său – doar pe femei şi pe ultimul sărman. Prin mijlocirea lor întreaga comunitate avea posibilitatea – cel puţin o dată pe an – să se privească pe sine însăşi în oglindă, direct, nemijlocit. Distanţa comunităţii faţă de ea însăşi, defardarea şi privirea chipului gol era o terapie sigură şi îndelung exersată. Iată un exemplu semnificativ: de ziua Sfîntului Hippolit, Roma întreagă peregrina la mormîntul

89. René Guénon, *Sfîntul Bernard*, în *Viaţa şi lucrările cîtorva mari sfinţi în viziunea unor comentatori celebri*, traducere de Ion Papuc, Editura Crater, Bucureşti, 1994, pp. 51-52.
90. Peter Brown, *Cultul sfinţilor*, traducere de Doina Lică, Editura Amarcord, Timişoara, 1995, pp. 20-21.
91. *Ibidem*, p. 43.

acestuia. „Patricienii şi mulţimea plebee se amestecau, umăr la umăr, deoarece credinţa şterge diferenţele de origine."[92] Anulînd distanţele sociale şi ierarhiile, sfîntul adună în jurul său totul: săraci şi năpăstuiţi, bicisnici şi nevolnici, dar şi femei, bătrîni sau aristocraţi. Aşa cum arată Brown, cultul sfinţilor a însemnat „o caldă speranţă de solidaritate pierdută şi de ridicare a unor bariere sociale existente în comunităţile creştine din lumea mediteraneană"[93]. Faptul este reţinut şi convingător argumentat şi de Alphonse Dupront. După autorul francez, „societatea pelerinului este o societate amestecată, deci o societate eminamente unită, în care vîrstele, sexele, ierarhiile şi chiar clericii şi laicii coexistă într-o comuniune eterogenă"[94].

Toată această socializare determinată de cultul sfinţilor se întemeiază şi pe *potentia* acestora. După Brown, ea poate fi structurată într-un model *vertical* şi în unul *orizontal*. Primul propune dependenţa sacră şi în acelaşi timp socială a celui vindecat de Biserica unde se află nevăzutul *dominus*. Modelul orizontal al puterii de cult prezintă eterna relaţie stabilită prin „fire liliputane ale tradiţiilor difuze şi aparent nelimitate ale propriului mediu"[95]. Este deci o relaţie care pune accentul pe *mediul social*, şi mai puţin pe însemnele prezente ale transcendenţei. Grigore din Tours prezintă în scrierile sale antinomia celor două modele sub forma perechii *reverentio-rusticitas*. Primul termen reprezintă respectul şi veneraţia adevăraţilor creştini faţă de calendarul sacru, de mormintele şi relicvele sfinte. Din punct de vedere social, aceştia pot fi regăsiţi – scrie Brown – în rîndul celor educaţi şi elevaţi spiritual. Ei formau elita culturală a timpului. Invers, *rusticitas* numea – în accepţiunea autorilor creştini – vulgul, mojicul, fiinţa împuţinată a unui timp trăit sub semnul crepusculului. Sociologic, *reverentio* definea zonele aflate sub semnul unei depline socializări, în virtutea unui stil de viaţă motivat de „rafinamentul urban şi aristocratic". Culoarea acestor realităţi este prezentată de erudiţii creştini ai primelor veacuri sub o aură aproape serafimică. Nu acelaşi este discursul păstrat atunci cînd se au în atenţie comunităţile mari, rustice. Printr-un „inteligent" şi argumentat refuz de a înţelege şi a accepta şi *altceva* decît spiritualitatea creştină, scriitorii creştini ai primelor veacuri stigmatizau *rusticitas*-ul. El era locul blestemat al cultelor şi ritualurilor păgîne, al unor legături magice între om, natură şi cosmos[96].

92. Prudentius, *Periste phanon*, 11, pp. 191-192.
93. Peter Brown, *op. cit.*, p. 52.
94. Alphonse Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés*, în *Mélanges F. Braudel*, Privat, Toulouse, 1973, vol. II, p. 201.
95. Peter Brown, *op. cit.*, p. 122.
96. Sfîntul Martin este numai unul dintre autorii care au atacat şi anatemizat acele locuri în care *sacrul* şi *natura* se întîlnesc. Sub semnul unor verdicte ultime, au fost tăiaţi arborii sacri şi împrăştiate procesiunile. Tehnicile de divinaţie a naturii au fost şi ele trecute sub semnul diabolicului şi blasfemate. Apariţia *calendarului creştin* poate simboliza această violentă ruptură dintre magie şi creştinism. Timpul încetează a mai fi măsurat după „rotirea lentă a soarelui, lunii şi planetelor pe cer". Repere temporale

*

8. *Preotul*. Simpla numire a acestui tip de autoritate îl trimite pe lectorul valah la înţelesul creştin al preoţiei. De fapt, ea depăşeşte orice tradiţie umană şi consacrare profană. După Paul Evdokimov, „puterea sacerdotală este insuflată de Christos celor doisprezece apostoli"[97]. Prin mijlocirea lui Iisus, ea va face cu putinţă preoţia creştină. Aşa poate fi citit fragmentul neotestamentar din *Ioan*, 15, 16: „Nu voi M-aţi ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi şi v-am rînduit". Realitatea sacră, neobişnuită a preoţiei este anunţată şi în anumite texte veterotestamentare. Astfel, după *Evrei*, 7, 3, preoţia este „fără tată, fără mamă, fără neam". Le cuprinde pe toate, depăşindu-le şi justificîndu-le în economia mai înaltă a absolutului.

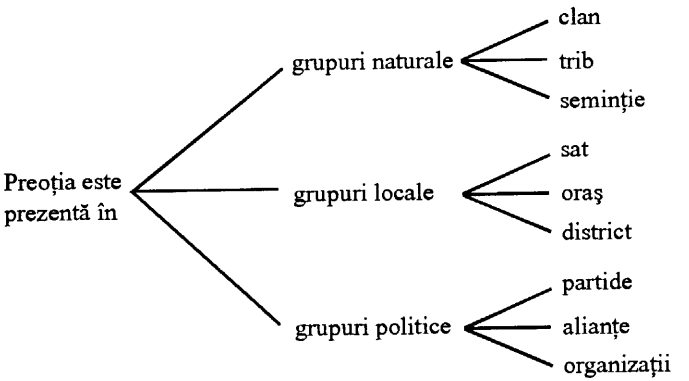
Tradiţia creştină aduce cu sine două tipuri de preoţii. Primul tip este acela al *preoţiei împărăteşti*. El este reprezentat de Mîntuitorul însuşi. Ungerea este calea de consacrare a *preoţiei împărăteşti*; „Christos este singurul preot prin ungere", arată Evdokimov. Ceilalţi sînt doar preoţi prin *hirotonire*. Exemplul care poate fi invocat aici este cel al sfinţirii unui episcop. În acest ultim caz, charisma funcţionează diferit. Ea nu mai este însoţită prin *ungere*, ci prin *participare*. În timpul consacrării, episcopul urcă treptele cele mai înalte ale ierarhiei, iar ceilalţi sacerdoţi – simbolizînd mulţimea din jurul Mîntuitorului – rămîn undeva jos. Este astfel reactualizat modelul originar al consacrării preoţiei de către Iisus. El devine pentru întregul creştinism unicul *model exemplar*.

Din punct de vedere sociologic, Wach afirmă dintru început că „autoritatea preotului depinde de charisma funcţiei sale"[98]. Ea există în urma *consacrării*. Viitorul preot ajunge a fi „un mediator între Dumnezeu şi om". Legătura o mijloceşte întotdeauna sub semnul *instituţiei sacerdotale*. Aceasta din urmă nu se identifică cu charisma propriu-zisă a preotului: „Instituţia sacerdoţiului este inferioară comparativ cu marile tipuri de charismă personală, însă, de-a lungul istoriei,

devin acum „morţile indivizilor importanţi", în special ale sfinţilor. Dispar şi străvechii zei greci care prin cultele lor mascau diferenţele „dintre sate şi graniţele dintre terenul cultivat şi cel necultivat. În toată Spania, ele mascau punctele critice din ecosistem – punctele de contact cu alte lumi" (William A. Christian Jr., *Person and God in a Spanish Valley*, Seminar Press, New York, 1972, p. 181). Faptul ruperii religiilor monoteiste de cultele ancestrale este însă mult mai vechi. După Mircea Eliade, Moise şi profeţii se fac „vinovaţi" de desacralizarea cosmosului. Religia cosmică întemeiată pe sacralizarea naturii, pe hierogamie şi orgie nu spunea nimic primilor iudei. Prin urmare, distrugînd templele şi anatemizînd ritualurile, profeţii iudei au alungat toţi zeii din cosmos. Locurile vacante au revenit în totalitate veterotestamentarului Iahve.

97. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, p. 179.
98. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 230.

charisma preotului este cea mai bogată dintre activităţile specific religioase"[99]. Ultima precede în multe spaţii istorico-simbolice instituţia sacerdotală. Nu poţi vorbi de aşa ceva în cuprinsul comunităţilor vechi, tradiţionale. Totuşi, charisma preotului există. „Deseori, în condiţiile civilizaţiilor primitive, capul familiei este cel care funcţionează ca «preot»."[100] Alteori, preotul mai putea fi regăsit în ipostaza socială a şefului de clan sau trib, a regelui dintr-o seminţie sau dintr-un popor[101]. Joachim Wach propune o tipologie specială a grupurilor care cuprind, toate, anumite tipuri şi ordine speciale de preoţii:



Întotdeauna, dincolo de grupul social de apartenenţă, preotul a avut drept scop „sistematizarea miturilor şi a doctrinei, formularea simbolurilor credinţei, reunirea, redactarea şi codificarea sfintelor scrieri"[102]. Acestea sînt însemnele originare şi universale ale funcţiei sale.

99. *Ibidem*.
100. *Ibidem*, p. 232.
101. Un text esenţial care poate fi invocat ca argument în favoarea acestei idei este cel al lui Marc Bloch, *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franţa şi Anglia*, traducere de Val Panaitescu, prefaţă de Jacques Le Goff, Editura Polirom, Iaşi, 1997.
102. Joachim Wach, *op. cit.*, p. 233.

3. Histrionismul contemporan şi „religiile paralele"

Timpurile moderne – lecturate de Joachim Wach în *Sociologia religiei* – vin cu anumite nuanţe şi diferenţe faţă de preoţia clasică. „Progresul specializării şi al diferenţierii profesionale din perioada modernă, şi deci secularizarea generală, a făcut ca sacerdoţiul sau slujitorii săi să piardă enorm din prestigiul şi autoritatea lor. Una după alta, funcţiile au fost restrînse; în viaţa modernă, religia tradiţională – în Occident şi în Orient – şi-a pierdut puterea de integrare; astfel, acolo unde autoritatea preotului nu a fost slăbită, ea s-a văzut din ce în ce mai limitată la anumite grupuri din interiorul comunităţii mai vaste."[103] Altfel spus, societatea a început să stea tot mai puţin sub semnul sacrului şi tot mai mult sub cel al laicizării şi indiferenţei religioase.

*

Desacralizarea lumii moderne – anunţată, printre alţii, şi de Joachim Wach – a determinat nu neapărat o societate atee. Aceasta, în fond, ar fi de neconceput. Ea este o contradicţie în termeni, după cum arăta Mircea Eliade. Dacă, prin absurd, sacrul ar fi extirpat dintr-o societate, aceasta ar pieri. Generaţiile ei tîrzii s-ar sinucide din plictis, neurastenie sau insuportabilă osteneală. În locul societăţii tradiţionale, clar structurată religios în virtutea unor tipuri de autoritate, apare acum un *histrionism* al „religiilor paralele".

Acest amestec baroc de credinţe şi ritualuri cu care te întîmpină timpul postmodern este şi o urmare a *dezinstituţionalizării creştinismului*. Limitîndu-se autoritatea preotului, „lectura Bibliei nu se mai face într-o experienţă de credinţă comună; nu mai este supusă controlului unei comunităţi de credincioşi şi nici măcar nu mai are loc sub autoritatea unui comentator ecleziastic care – aşa cum se întîmpla odinioară – i-ar fi dat adevăratul sens. Biblia este deschisă tuturor interpretărilor şi reinterpretărilor ştiinţifice, sociale – făcute de artişti, publicişti – sau strict individuale"[104]. Nici una nu pare a fi mai adevărată decît cealaltă.

Interpretările comune şi literale ale Bibliei au făcut cu putinţă în SUA o hipertrofiere a *evanghelizării* sub toate formele sale protestante. Cred că autoritatea unor tipuri clasice religioase analizate de Wach în *Sociologia religiei* se transferă acum „în grupuri restrînse de rugăciune şi de misiune evanghelizatoare"[105]. Predicatorul teleevanghelist, folosindu-şi cu abilitate şi eficienţă charismele, anatemizează avortul şi homosexualitatea, practică vindecarea numită de el miraculoasă sau slujba de

103. *Ibidem*, p. 235.
104. Françoise Champion, în *op. cit.*, p. 704.
105. Henri Tincq, în *op. cit.*, p. 677.

exorcizare. Îl poţi recunoaşte cu uşurinţă prin exhibiţionismul credinţei şi rugăciunii, prin sentimentalismul fad şi incult al predicii săvîrşite oriunde, oricum şi adresată democratic tuturor.

După Michel de Certeau, autenticul creştinism contemporan se regăseşte doar sub forma unor fragmente de cultură. În rest, el poate fi întîlnit – crede Certeau – sub chipul activităţilor pedagogice, filantropice, care continuă de fapt clasicul misionarism al străvechilor sacerdoţi. În SUA, practica religioasă nu a dispărut pentru că reprezintă o garanţie a responsabilităţii sociale. Altfel, ea nu ar mai spune nimic omului modern. În Franţa contemporană, „importanţa socială a Bisericii" devine evidentă la nivelul componentelor politice specifice grupurilor electorale.

Cercetările sociologice franceze recente dezvăluie o scădere a subiecţilor practicanţi: o neîncredere crescîndă în Înviere şi în Dumnezeul personal. Faptul nu se consumă în favoarea ateiştilor. Numărul acestora rămîne relativ constant[106]. În schimb, revin în actualitate motive sacre mult timp stigmatizate de creştinismul instituţionalizat: supravieţuirea şi nemurirea de după moarte, tehnicile de magie neagră, miracolele etc. Unele îmbracă haina creştinismului instituţionalizat. Acesta ajunge a fi din acest motiv foarte *difuz*. Rămînînd adepţi oficiali, formali, ai unei confesiuni, unii credincioşi încearcă nu să-şi interiorizeze revelaţiile sacre, ci dimpotrivă, să-şi păstreze în timp un reper de identitate. Mai exact, riturile de trecere (botezul, cununia, înmormîntarea) adună mai multe generaţii ale aceleiaşi familii, reactualizînd trecutul şi făcînd cu putinţă înscrierea unei istorii familiale în eternitate.

Alexandrinismul religios al timpului modern cuprinde, după Raymond Lemieux[107], patru tipuri principale: fragmente de creştinism clasic, elemente cosmice, Eul sublimat şi universul valorilor reificate (dragostea, libertatea, pacea). Toate se întemeiază pe experienţă. În funcţie de ea, aceste tipuri îşi îndreptăţesc sau nu existenţa. Deviza timpului prezent pare a fi: „Nu crede, experimentează!". Reflexul spiritului scientist şi al individualismului este mai mult decît evident.

Personal, păstrez o anumită rezervă faţă de aceste concluzii radicale. De ce? Pentru că nu sînt convins de faptul că simpla *analiză statistică* a unor variabile (frecventarea Bisericii, lectura textelor sacre, ritmul de cumpărare a cărţilor religioase, completarea unui chestionar) ne poate îndreptăţi în formularea unor afirmaţii atît de categorice. Continuu să cred în ideea lui Mircea Eliade conform căreia sacrul nu poate fi extirpat din realitatea omenească. El continuă să fiinţeze camuflat în jocurile cotidianului. *De aceea sociologul ar fi mai îndreptăţit să cultive, în primul rînd, o hermeneutică a mentalităţilor sociale şi nu o simplă analiză statistică.* Nu

106. Pentru Franţa contemporană semnificativ este şi studiul lui Y. Lambert, *Le catholicisme à la croisée des chemins*, în *Sortie des religions. Retour du religieux*, L'Astragale, 1992.
107. R. Lemiaux, *Le catholicisme québécois : une question de culture*, în „Sociologie et Sociétés", număr tematic – „Catholicisme et société contemporaine", nr. 2, 1990.

există nici un risc de neştiinţificitate, cum ar crede anumiţi autori. Vreau doar să remarc nu excluderea analizelor cantitative, ci *continuarea* şi *desăvîrşirea* lor printr-o interpretare profundă şi cu adevărat semnificativă. Formalismul şi caracterul descriptiv al unor texte de sociologie a religiilor au fost cu putinţă în Occident avîndu-se în vedere şi răsunătorul eşec al teologilor secolului XX. După Mircea Eliade, aceştia n-ar fi fost la înălţimea timpurilor moderne. Mai exact, nu au reuşit să dea o *justificare religioasă* elementului tehnic şi industrial al epocii contemporane. Cunoaştem din istoria şi sociologia religiilor faptul că vechile tehnici ale agriculturii şi metalurgiei erau dublate de un simbolism sacru, de mituri specifice şi de ritualuri religioase. Nimic din toate acestea, în acest secol dominat de o sofisticată tehnologie şi de o lume inepuizabilă a calculatoarelor. Ştiinţa trăieşte un permanent divorţ de spiritualitatea religioasă. Paradoxal, acesta a fost anulat doar în ceea ce priveşte relaţia ştiinţelor exacte (fizica cuantică, ştiinţa computerelor etc.) cu religia. Mă refer la apropierile pe care marii fizicieni ai acestui secol le-au făcut între teoria fizicii şi misticile orientale, de exemplu. Ei bine, sociologia, psihologia, ştiinţele umaniste în general continuă să stea sub ubicuitatea mitului scientist şi a legii obiectivităţii.

Joachim Wach face o fericită excepţie de la regula amintită. El devine astăzi, la acest sfîrşit de secol, un minunat exemplu al modului nou în care trebuie gîndită, făcută şi interpretată sociologia religiilor.

PARTEA a III-a

UN CORPUS DE RITUALURI MAGICE ŞI RELIGIOASE

SUPOZIŢII ALE RITUALULUI ISIHAST

1. Ce este isihasmul

Termenul de *isihasm* provine din grecescul *hesychia* şi desemnează „liniştea", „liniştirea", „trezirea Duhului" printr-un control special al trupului şi minţii[1]. S-a gîndit, în acest sens, şi o apropiere între *hesychia* şi *sihăstrie*. Termenul *sihăstrie* (din grecescul *hesychastérion*) indică locul de permanentă vieţuire a isihaştilor[2]. Fiind specific creştinismului oriental, isihasmul reprezintă, pe scurt, un ritual mistic de unire cu *energiile necreate* ale Divinităţii. Beatitudinea ultimă pe care isihasmul o aduce cu sine numeşte starea de pură contopire cu *puterea* divină şi nu cu Fiinţa acesteia. Reprezentînd imaginea tîrzie a ceea ce vechii greci numeau *apatheia* (unitatea tainică şi desăvîrşită dintre act şi contemplare), isihasmul este acea tradiţie a creştinismului răsăritean orientată spre practic, spre realizare efectivă, concretă. Sînt validate doar acele adevăruri confirmate de viaţa şi trăirea cenobitului.

După Vladimir Lossky, originile acestor ritualuri mistice sînt foarte vechi. În scris, ele vor fi consemnate abia la începutul celui de-al XI-lea veac creştin, printr-un text atribuit Sfîntului Simeon Noul Teolog. Două sute de ani mai tîrziu, isihasmul apare şi în scrierile lui Nichifor Monahul, ale lui Grigorie Sinaitul şi în cele atribuite Sfîntului Isihie Sinaitul.

Placide Déseille[3] este însă mai rezervat în ceea ce priveşte originile ritualurilor isihaste. Autorul francez le gîndeşte a fi proprii doar călugărilor athoniţi din secolul XIV. Indiferent de opiniile autorilor, isihasmul se regăseşte doar în spaţiul creştin oriental, semnificînd fenomenul unei anume trăiri şi înţelegeri a creştinismului.

---

1. Referitoare la apariţia isihasmului, a tehnicilor de ritmare a respiraţiei, de contemplare şi rugăciune este lucrarea lui G. Wunderle, *La tehnique psychologique de l'hesychasme byzantin*, în „Études Carmélitaines", octombrie 1938, pp. 61-67.
2. A se vedea Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească. Secolele XIV-XX*, Bucureşti, 1981. Spaţiile isihaste locuite de călugării români erau împărţite în 24 de centre, cuprinse în cinci mari regiuni geografice.
3. Vezi, în acest sens, cartea autorului francez Placide Déseille, *Nostalgia Ortodoxiei*, traducere de Doru Mezdrea, Editura Anastasia, Bucureşti, 1995.

2. Urme medievale ale isihasmului sîrbesc

Textele timpurii sau recente sînt departe de a fi generoase în ceea ce priveşte mărturiile creştin-isihaste din cuprinsul vechiului spaţiu sîrbesc. Ele cuprind referinţe sporadice, fulgurante dar prin aceasta nu mai puţin importante. Aceste rarisime imortalizări scriptice trimit în special la timpurile medievale. Astfel, Evul de mijloc cunoaşte o importantă revărsare a seminţiei valahe în ţinuturile sud-dunărene, pînă în Grecia de Nord. Istoria secolului XII aduce cu sine alianţe religioase şi politice între neamurile creştine din preajma Dunării. Doi valahi din Tîrnovo (*Petre* şi *Asan*) vor crea ceea ce memoria istorică a reţinut a fi „imperiul româno-bulgar".

Pe de altă parte, Episcopia valahă era (între secolele XI şi XIV) „supusă Scaunului de la Ohrid, apoi celui de la Tîrnovo"[4]. O dată cu această situaţie, comunicarea spirituală şi socială dintre sîrbi, bulgari şi români va deveni mai temeinică, împlinindu-se în căsătoriile încheiate.

Comunicarea şi comuniunea fiind astfel săvîrşite, timpul medieval al secolului XIV va cunoaşte în ţinuturile sud-dunărene o „adevărată internaţională isihastă"[5]. Spiritualitatea Sfîntului Simeon Noul Teolog va fi prezentă în spaţiul sîrb printr-un prozelit al său, isihastul Sava, mai tîrziu reprezentant al Bisericii sîrbe autocefale.

O altă ipostază a prezenţei isihasmului în spaţiul vechi sîrbesc ţine de *arta creştină*. Argumentele Sfîntului Grigorie Palamas privind natura divină şi necreată a luminii taborice vor cunoaşte o expresie artistică şi în iconografia sîrbă a secolelor XIII-XIV[6].

În altă ordine de idei, cei care i-au urmat Sfîntului Sava (Arsenie I, Sava II, Daniel I, Ioanichie I, Eustaţiu I) au fost „paznicii cei mai vigilenţi ai isihasmului şi principalii săi reprezentanţi"[7]. Obştea de la Paroreea, prin mijlocirea Sfîntului Grigorie Sinaitul, va face cu putinţă o adevărată „renaştere isihastă"[8] în cuprinsul

4. Mitropolitul Serafim, *Isihasmul, tradiţie şi cultură românească*, traducere de Iuliana Iordăchescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 51.
5. Afirmaţie incendiară aparţinînd lui A. Elian şi regăsită în studiul său, *Byzance et les Roumains*, susţinut în cadrul celui de-al XII-lea Congres de Bizantinologie de la Oxford, în 1966, *Supplementary Popers*, p. 48.
6. Unul din motivele iconografice foarte prezent în acel timp în arta sîrbă, bulgară şi rusă este acela al reprezentării lui Iisus pe disc.
7. M. Vasic, *L'hesychasme dans L'Église et l'art des Serbes au Moyen âge*, în *Recueil Uspenschy*, I, 1, Paris, 1930, p. 114. Pentru o analiză comparativă a motivelor creştine din arta sîrbă şi cea rusească, vezi şi Leonid Uspenschy, *Teologia Icoanei*, studiu introductiv şi traducere de Theodor Baconsky, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994; S. Radojeic, *Icônes de Yougoslavie du XII^e à la fin du XIII^e siècles*, în *Icônes*, Paris-Grenoble, 1966.
8. Mitropolitul Serafim, *op. cit.*, p. 51.

lumii slave, greceşti şi chiar româneşti. Isihasmul sîrbesc datorează foarte mult Sfîntului Grigorie Sinaitul. El este cel care a animat viaţa spirituală aducînd *rugăciunea pură* în cuprinsul existenţei mundane. Ea devine astfel, pentru oamenii acestei lumi, una dintre căile mîntuirii. Isidor, viitorul Patriarh al Constantinopolului, a fost cel investit de Sfîntul Grigorie Sinaitul a fi „isihastul în lume", mentor pentru imensa mulţime a celor slabi. „Nu doresc ca tu să trăieşti aici în sălbăticia munţilor, ci în lume, printre călugări şi printre oamenii care trăiesc în ea, ca să le fii tuturor o pildă... prin tăcerea şi vorbirea ta."[9]

După spusa lui J. Meyendorff[10], monahismul sîrb ajunge a fi gîndit ca un profetism *hic et nunc*, în cuprinsul lumii create. Tit Simendrea[11] surprindea în cadrul acestui profetism adevărate relaţii între Spirit şi Putere, între Sfîntul Grigorie Sinaitul şi împuterniciţii lumii laice. Printre aceştia din urmă se afla şi Ştefan Duşan al sîrbilor.

Relaţia dintre Spirit şi Putere va cunoaşte o împlinire istorică abia în cuprinsul catolicismului occidental. Neintenţionînd să mă opresc asupra ei, voi încerca să surprind cîteva dintre *supoziţiile* isihasmului, înţeles ca fenomen mistic şi ritual specific creştinismului oriental.

3. Supoziţia *Unu*-lui supraexistent

De la bun început creştinismul isihast îşi anunţă axioma deplinei incomprehensibilităţi a Fiinţei supraexistente. Esenţa ultimă şi intangibilă a lui Dumnezeu a fost, este şi rămîne dincolo de orice „afirmare universală şi negare universală". Încercînd calea comprehensivă asupra acestei esenţe, nu vom reuşi decît să sucombăm în paradox. Dumnezeu „nici nu este *ceva* din cele ce sînt, nici nu se cunoaşte *în ceva* din cele ce sînt. El este totul în toate şi nimic în ceva"[12]. Această transcendenţă deplină ne obligă a defini Nedefinitul prin propria sa absenţă, nedeterminare. Paradoxal, retragerea lui Dumnezeu din lume devine un semn al „prezenţei" sale.

9. *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. VIII, 1979, p. 78.
10. Textul celebru semnat de Jean Meyendorff se intitulează *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Édition du Seuil, Paris, 1959. Pentru motivul monahismului sîrbesc înţeles ca profetism, a se vedea, în special, *Introduction à l'étude de Saint Grégoire Palamas*, Paris, 1959.
11. Tit Simendrea prezintă, în *Viaţa mănăstirească în Ţara Românească*, corespondenţa dintre Sfîntul Grigorie Sinaitul şi împăraţii creştini ai timpului: Andronic al II-lea Paleologul (1328-1381), Ştefan Duşan (1331-1356), Ivan Alexandru (1331-1371) şi Nicolae Alexandru al Valahiei (1325-1363).
12. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, traducere de Cicerone Iordăchescu şi Teofil Simenschy, Iaşi, 1936, p. 81.

Este o prezenţă cu totul specială, una a ceva „străin" acestei lumi. Zeul nu cunoaşte starea, dar nici mişcarea. Nu are început, nu are nici sfîrşit: este cuprins de *pre-timpul* propriei sale necuprinderi. Nu este în timp, dar nici în Veşnicie nu este. Nu este *ceva* din cele existente, nu este nici *în ceva* din cele existente. Depăşind cu mult orice limită a limbajului şi gîndirii antinomice, *în sine* Dumnezeu estompează orice încercare de dialog, de comunicare cu făptura acestei lumi.

Calea isihastă de acces la tăriile de dincolo de lume s-a oprit la ceea ce literatura creştină numeşte a fi cuprinsul *Fiinţialităţilor*. Aceste proferări, aceste puneri de sine ale Sinelui divin ca *Logos întrupat* poartă în literatura creştină diferite nume: *har, bunătate arhetipală, adevăr ceresc, frumuseţe dumnezeiască, lumină increată*. Aparţin „ierarhiei cereşti" (Dionisie Areopagitul) şi prin mijlocirea lor Divinitatea se diferenţiază rămînînd una, „se amplifică în chip unitar şi se multiplică neabătîndu-se de la unitate"[13].

Maxim Mărturisitorul[14] este unul din autorii iluştri care surprinde foarte bine paradoxul transcendenţei divine. În *Capete gnostice*, el descrie un Dumnezeu care poate sminti pe orice făptură cucernică şi ignorantă. Dumnezeul lui Maxim Mărturisitorul este unul „împărţit şi neîmpărţit", „unit în împărţire şi distinct în unire", „neieşind din sine în ieşiri şi pururea mişcîndu-se în nemişcare". Sintagma cusaniană *coincidentia oppositorum* este cea care defineşte cel mai bine conţinutul acestor spuse. Este o încercare conceptuală (nu simbolică) de a traduce în limbaj netraductibilul prin excelenţă. Decriptarea se face păstrîndu-se tenta antinomică şi deschiderea spre un tîlc ultim ce depăşeşte cu mult orice posibil înţeles.

Astfel, Dumnezeu este împărţit în sensul manifestării sale în fiecare dintre „lucrări". Instituindu-se ca semnificat într-o semioză metafizică, Dumnezeu face cu putinţă un sens ultim pe care şi-l dezvăluie în propria sa ocultare. El este neîmpărţit în sensul unei semnificări care nu-l epuizează, nu-l sfîrşeşte. Punîndu-se pe sine în propriile sale lucrări, Zeul creştin o face pentru a-şi potenţa misterul reprezentat printr-o „mască ludică", asupra căreia vom reveni.

13. *Ibidem*, p. 23.
14. Semnificativ în acest sens îmi pare a fi următorul text al Sfîntului Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra celor ce sînt, atît a celor ce se împărtăşesc, cît şi a celor ce nu se împărtăşesc...
toate cele nemuritoare şi însăşi Nemurirea
toate cele ce vieţuiesc şi însăşi Viaţa
toate cele sfinte şi însăşi Sfinţenia
toate cele virtuoase şi însăşi Virtutea
toate cele bune şi însăşi Bunătatea
toate cele ce există şi însăşi Existenţa, sînt lucruri ale lui Dumnezeu. El este deasupra fiinţei tuturor celor ce sînt cugetate şi numite" (Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 49-50, în *Filocalia...*, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, vol. II, pp. 140-141).

„Împărţirea neîmpărţită" din cuprinsul Fiinţialităţilor prin care Zeul încearcă să-şi dea determinaţii este o ipostaziere în *eternitate*. *Fiinţialităţile arhetipale aparţin eternităţii*. Fiinţa, manifestîndu-se în cuprinderea de necuprins a eternităţii, face, într-un anumit fel, jocul pregătitor al *timpului* ce va să fie.

„Unirea în împărţire" şi „distincţia în unire" sînt sintagme ale aceluiaşi scenariu care prezintă *antinomii logice*[15] ce se cer transfigurate. Ele apar şi în comentariile lui Hans Urs von Balthasar pe marginea *Capetelor gnostice* ale lui Maxim Mărturisitorul. Conţinutul lor este dat, în special, de o *metafizică a timpului*. Pentru von Balthazar, Dumnezeu este *în acelaşi timp* etern început şi sfîrşit, în măsura în care nu este nici început, nici sfîrşit! El supraexistă în *nemişcarea* transcendenţei sale. Este o insolită nemişcare ce ţine de „cauza începătoare şi mai înainte de început a tuturor"[16].

Meditaţiile isihaste asupra transcendenţei Unului şi incomprehensiunii Fiinţei absolute din textele Sfîntului Grigorie Palamas vin în deplin acord cu reflecţiile lui Serghei Bulgakov asupra Eului transcendent. Fiinţa isihastă supraexistînd are o putere asemenea Eului transcendent sau, scrie gînditorul rus, asemenea centrului unui cerc. Acesta din urmă nu există efectiv, n-are extensiune dar are realitate prin actul prin care face posibile celelalte existenţe. „Centrul există numai ca direcţie, ca legătură, ca putere", scrie Bulgakov. „Fiinţa ultimă", arată Grigorie Palamas, nu există prin sine, ci doar prin mijlocire fiinţială. Orice mijlocire fiinţială prin care sacrul îşi face simţită prezenţa în lume începe şi se sfîrşeşte[17]. Ea stă deci, privind-o dinspre lume spre cer, sub o anume condiţie temporală. În sine, ea este însă *eternă*. Atunci, de ce ne apare nouă ca fiind temporală? Pentru că, fiinţe limitate fiind, nu-i putem suporta deplin prezenţa. Îi suportăm doar *actul* propriei dezvăluiri. El este cel ce preia cu sine Timpul, salvîndu-l sub semnul Veşniciei. O dată cu timpul însuşi, natura umană va fi transmutată. Cu alte cuvinte, ea poate *deveni* eternă doar în cazul unor privilegiaţi ai spiritului. Niciodată nu este *dată*, nu este eternă în potenţialitatea sa. Eternă, prin ea însăşi, este doar fiinţialitatea, şi Zeul care face cu putinţă Durata şi Timpul lumii de aici[18].

15. În spiritualitatea românească Lucian Blaga, într-un studiu intitulat *Eonul Dogmatic*, surprinde specificul antinomiilor logice ce se cer transfigurate într-un ţinut al tîlcurilor nonlogice. Autorul preia intenţiile mai vechi ale lui Heraclit, ale stoicilor şi ale lui Filon din Alexandria.
16. Calist Catafygotul, *Despre viaţa contemplativă*, în *Filocalia...*, vol. VIII, p. 412.
17. „Numai manifestarea lucrării începe şi se sfîrşeşte; potenţial ea este veşnică" (Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfîntului Grigorie Palamas*, Seria Teologică, Sibiu, 1938, p. 207).
18. Gîlceava înţelepţilor pe tema *duratei, timpului şi eternităţii*, a celor create şi necreate este semnificativ reprezentată de controversa dintre scolastici şi isihaşti, respectiv dintre Varlaam şi Grigorie Palamas.

Prin trăirea şi practica isihastă devii – ca făptură stigmatizată de Timp şi Istorie – cel mult *asemenea* fiinţialităţii mijlocitoare şi necreate. Este în joc aici o potenţare a misterului ultim surprinsă magistral pînă în gîndirea tîrzie a secolului XX. Sînt, în fond, marile teme ale metafizicii prezente în universalitatea spiritului uman şi surprinse în scenariul isihast de la cele create şi cunoscute, pînă la cele necreate şi de ne(re)cunoscut.

4. Lumina ca epifanie a spiritului

Motivul luminii din textele isihaste trimite la universul Fiinţialităţilor. Lumina „este fiinţială, dar nu este însăşi Fiinţa lui Dumnezeu"[19]. Nefiind una şi aceeaşi cu Fiinţa lui Dumnezeu, lumina isihastă nu este nici lumina naturală, firească, accesibilă oricui. Lumina isihastă este una şi aceeaşi cu lumina Schimbării la Faţă. Marea Schimbare de pe muntele Tabor nu a fost atît a lui Iisus, cît, mai curînd, a apostolilor ce-l însoţeau: „aceştia au dobîndit prin graţia divină facultatea de a-L vedea pe Iisus aşa cum este, orbitor în lumina sa"[20]. Am numit această lumină necreată o epifanie a spiritului înţeleasă ca *propedeutică eschatologică*. Ea este „substanţa şi miezul veacului ce va să fie". Este, în acelaşi timp, şi lumina de dinaintea oricărui timp. Ţine de „perfecţiunea începuturilor" (Mircea Eliade) sau de „Eonul iniţial" (Maxim Mărturisitorul). Aceeaşi lumină este una cu cea a Eonului final, a celui care cuprinde „eternitatea şi experienţa Timpului"[21]. Se aduce la prezenţă prin trăire mistică şi nu prin comuna cunoaştere. Ea este „văzută nevăzut şi cunoscută neînţeles"[22]. *Vederea-prin-nevedere* şi *cunoaşterea-fără-de-înţelegere* sînt specifice experierii absolutului în maniera creştin-orientală a *theosis*-ului, sau a îndumnezeirii

Axioma învăţatului apusean se referea la accepţiunea dată Fiinţei lui Dumnezeu. Aceasta este singura eternă, necreată. În rest, *totul* este creat, susţinea călugărul din Calabria. Supoziţia sa va fi însă splendid şi definitiv deconstruită de un raţionament care nu aparţine lui Grigorie Palamas, ci lui Maxim Mărturisitorul. Dacă totul este creat, arată acesta din urmă, atunci nu putem decît să acceptăm la limită chiar *inexistenţa lui Dumnezeu*! De ce? Pentru că orice natură (inclusiv cea divină!) se recunoaşte prin lucrarea ei fiinţială; dacă aceasta din urmă este creată, atunci ei i-ar corespunde o divinitate creată! Mai mult decît o erezie!

19. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 95.
20. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, vol. II, p. 230. A se vedea şi prima parte a volumului *Mefistofel şi Androginul*, traducere de Alexandru Cuniţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 11-70. Ea este consacrată experienţelor luminii mistice în mai multe culturi şi religii, inclusiv în creştinismul isihast.
21. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, vol. I, p. 335.
22. Idem, *Viaţa şi învăţătura lui Grigorie Palamas*, ed. cit., p. 79.

materiei. Formele de manifestare a acestei „vederi" şi „cunoaşteri" ar putea fi următoarele:

a) transfigurarea şi îndumnezeirea naturii umane, asemenea lui Moise pe muntele Sinai;

b) tăcerea adînc rostitoare („grăieşte cu cuvinte negrăite"[23], cea care este specifică extazului mistic);

c) miracolul prin care lumina necreată devine vizibilă şi pentru ochii trupului.

Lumina ca epifanie a spiritului nu este asemenea doar luminii Schimbării la Faţă. Ea este identică şi cu ceea ce textele testamentare numesc „Slava divină". Toate Persoanele Sfintei Treimi sînt purtătoare ale luminii necreate. Procesiunea luminoasă a Triadei supraexistente nu aparţine nici unui timp. Fiind fără de început şi sfîrşit, ea nu poate fi cuprinsă în categoriile gîndirii analitice, logice, discursive. Totuşi, această lumină îşi face simţită prezenţa în cuprinsul timpului.

Inserările eternităţii în timp sînt un preludiu, „o arvună ce se dă sfinţilor aici", anunţîndu-le lumea de dincolo. Ea este lumea pentru care sfinţilor martiri li s-au deschis cerurile. „Deschiderea cerurilor" este un mister care presupune o viziune sacră a timpului şi a existenţei în genere.

Sînt anumite fragmente de timp *privilegiate* care înlesnesc posibilitatea Marii Treceri. Ele aparţin morţii, calendarului sacru sau marilor sărbători şi solstiţii. O lumină nefiresc de reală le însoţeşte atunci cînd le cuprindem înţelesurile. Misterul acestei lumini este misterul însuşi al condiţiei umane: „lumina aceasta ascunde altceva. Viaţa întreagă ascunde altceva..."[24], spunea unul din personajele literaturii lui Mircea Eliade. Ea anunţă extincţia finală a Răului, crepusculul Marelui Adversar, dar şi totala răsturnare a valorilor (Nietzsche), simbol al restaurării „realului existent înainte de dihotomia sa prin actul creaţiei" (Mircea Eliade). Timpul este abolit, atingîndu-se acel moment al începuturilor, contemporan cu actul cosmogonic prin excelenţă. Prin trăirea acestor momente se atinge forma ultimă, de limită, a condiţiei umane. Cel ce o cunoaşte „va fi scufundat întreg în adîncul Duhului, ca în sînul unui *abis de nesfîrşite ape luminoase*; atunci el urcă în chip negrăit la desăvîrşita *neştiinţă* ca unul ce a ajuns mai presus de toată cunoştinţa"[25].

Este în joc apofatismul răsăritean, cel în care se pătimeşte continuu orice apropiere sau îndepărtare a Zeului[26]. Pe calea practică a isihasmului, pătimirea

23. *Ibidem*, p. 81.
24. Mircea Eliade, *Noaptea de sînziene*, Editura Minerva, Bucureşti, 1991, vol. I, p. 65.
25. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice şi practice*, în *Filocalia...*, 1977, vol. VI, p. 55.
26. O excepţională analiză a apofatismului răsăritean se poate regăsi în scrierile lui Ştefan Afloroaei. Vezi, în acest sens, *Întîmplare şi destin*, Editura Institutului European, Iaşi, 1993, pp. 7-69; *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutului European, Iaşi, 1994, pp. 101-143.

răsăriteană se poate împlini în ceea ce textele au numit a fi *theosis*-ul (actul deplinei transsubstanţialităţi), sau *kenosis*-ul[27] divin. Toate acestea sînt acte de ordin interior, cel mult condiţionate de social, politic sau economic[28].

5. *Theosis*-ul şi sacralizarea materiei

Condiţia prealabilă şi permanentă a oricărei tehnici soteriologice este *asceza*. Alături de *glorie*, ea face parte din marile căi ale umanităţii spre eternitate: „restul este biologie"[29].

Formele sub care se poate institui asceza isihastă sînt două:

a) *asceza corporală* – presupunînd automortificarea, durerea transmutată a postului şi privegherii („să simţi durerea postului şi privegherii", după Sf. Grigorie Palamas);

b) *asceza spirituală* – „iar gîndul să fie mai tare la mişcările rele ale patimilor din lumea cugetării", scrie acelaşi Grigorie Palamas.

Orice încercare ascetică din cadrul tehnicii isihaste pune în joc şi o adevărată *dialectică a lacrimilor*. „Fără lucrarea plînsului şi vieţuirea în el, este cu neputinţă să rabde cineva arşiţa liniştirii."[30] Gestul devoţiunii supreme întru Iisus, retrăirea dramei christice cere de la sine sondarea abisurilor existenţei, trecerea prin viaţă ca printr-o vale a plîngerii. Lacrima şi plînsul isihast nu sînt însă mărturii ale neputinţei şi „stricăciunii" omeneşti, ci expresia simbolică a transmutării vieţii umane întru cea divină, sacră, dumnezeiască. Ele ţin de o sublimă conştiinţă a limitelor omeneşti, de o asumare a jertfei şi suferinţei divine. Toate aceste încercări fac cu putinţă deschiderea neofitului spre actul rugăciunii. Rugăciunea presupune ceea ce orice ritual consideră a fi „poziţia stabilă, comodă şi eficientă". Poziţiile corporale ale călugărilor isihaşti sînt menite a asigura stabilitatea, siguranţa şi reducerea efortului în vederea concentrării.

27. *Kenosis* (gr. > *smerenie*). Este starea de umilinţă asumată şi de durere suportată, specifică lui Iisus şi martirilor creştini. Ea va fi reluată în gîndirea isihastă avînd – nu de puţine ori – şi *relevanţă socială*. Berdiaev o pune în relaţie cu ideea dostoievskiană a regenerării prin suferinţă.
28. „Caracterul supranatural al revelaţiei nu poate consta decît în faptul că ea este un eveniment de ordin spiritual. Moise a auzit glasul lui Dumnezeu în fiinţa lui interioară, în profunzimile propriului spirit, la fel cum l-au auzit toţi profeţii" (Nikolai Berdiaev, *Adevăr şi revelaţie. Prolegomene la critica revelaţiei*, traducere, note şi postfaţă de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timişoara, 1993, p. 51).
29. Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 25.
30. Grigorie Sinaitul, *Capete folositoare în acrostih*, în *Filocalia...*, 1977, vol. III, p. 130.

Claustrarea deplină este esenţială: „şezînd într-o chilie liniştită, singur într-un colţ, fă ce-ţi spun: închide uşa şi ridică-ţi mintea de la tot ce-i deşert şi trecător"[31]. Se insistă apoi asupra posturii corporale propriu-zise: „şezînd (...) sprijinindu-ţi barba în piept", după care se trece la tehnica în sine a rugăciunii.

Grigorie Sinaitul descrie şi el o postură aproape similară, insistînd mai mult asupra efortului depus de neofit şi asupra efectelor obţinute: „şezînd, zice, de dimineaţa pînă seara pe un scaun lat de o palmă, adună-ţi cugetarea din minte în inimă şi ţine-o acolo. Încovoaie-ţi cu putere pieptul, umerii şi gîtul încît să simţi o mare durere şi strigă stăruitor cu mintea sau cu sufletul..."[32].

Alţi autori, precum Nichifor Monahul, par a nu da o aşa mare importanţă posturilor corporale. În textele sale referirea este foarte generală. Aceasta nu înseamnă că respectivul autor nu acordă importanţa cuvenită acestei etape din ritualul isihast. O consideră doar de la sine înţeleasă şi acceptă modalităţile propuse de autorii precedenţi. Stăruind îndelung, cu perseverenţă şi multă acribie în asemenea poziţii, ajungi în cele din urmă a-ţi asuma condiţia unui mineral: devii fix, nemişcat, dar întotdeauna deplin conştient de noul tău mod de a fi. Încercarea şi reuşita ei înseamnă transgresarea fluxului haotic al oarbei deveniri.

*

În ceea ce priveşte *obiectul* concentrării, textele nu insistă asupra unor forme exterioare, ci asupra unor puncte ale corpului (vîrful nasului, punctul central dintre sprîncene etc.), sau asupra unor elemente ale „fiziologiei mistice" (*ombilicul* şi, mai ales, *inima*).

Concentrarea începe cu *retragerea simţurilor*. Simţurile trupului se perindă în exterior, în lume, de unde „colecţionează" formele diverselor obiecte pe care apoi le transmit conştiinţei. Aceasta este pusă în situaţia de a nu mai gîndi, ci de a se lăsa ea însăşi gîndită. De aceea „este necesar să liniştim acele simţuri care sînt mişcate de cele din afară, cînd ne întoarcem spre cele dinăuntru"[33]. Specifică isihasmului este nu simpla anulare a simţurilor, ci suspendarea lor, reducerea lor la potenţă, la simpla virtualitate. Nicăieri în texte nu se insistă asupra unei extincţii definitive a lor. Mai curînd, textele vechi sînt sensibile la disputa privind „locul inimii", sau a prezenţei altor elemente de fiziologie mistică.

Contrar mentalităţii moderne, în textele sacre „inima" nu desemnează afectivitatea comună şi superficială. Inima în discursul isihast numeşte mai curînd gîndirea şi experienţa, cunoaşterea şi comunicarea. Este spaţiul simbolic de întîlnire a

31. Simeon Noul Teolog, *Metoda Sfintei rugăciuni şi atenţiuni*, în *Filocalia...*, 1977, vol. III, p. 536.
32. Grigorie Sinaitul, *Cum trebuie făcută rugăciunea*, în *Filocalia...*, 1977, vol. VII, p. 172.
33. Grigorie Palamas, *Despre rugăciune*, în *Filocalia...*, 1979, vol. VIII, p. 227.

gîndului, sufletului şi Sfîntului Duh[34]. Comentatorul european[35] al textelor sacre insistă, la rîndul său, asupra înţelesurilor simbolice: „aşezîndu-te în întuneric, coborînd capul, fixîndu-ţi privirile asupra *mijlocului abdomenului*, altfel spus asupra ombilicului, căutînd să descoperi *acolo* locaşul inimii, repetînd fără răgaz acest exerciţiu şi însoţindu-l întotdeauna cu aceeaşi invocaţie după ritmul respiraţiei încetinit pînă la minimum, şi perseverînd zi şi noapte în această rugăciune mentală vei sfîrşi prin a găsi ceea ce căutai, lăcaşul inimii şi o dată cu el tot soiul de minunăţii şi cunoştinţe".

Totuşi, în tehnicile meditative universale, inima este departe de a fi primul centru al fiziologiei mistice. Tradiţiile orientale, de exemplu, amintesc nu mai puţin de şapte asemenea centri. Pasiunea şi entuziasmul unor mistici creştini i-au adus pînă acolo încît au ignorat prezenţa activă şi a altor centri energetici specifici fiziologiei mistice. Astfel, într-o mică scriere (*Alăută duhovnicească şi trîmbiţă cerească*) asupra paternităţii căreia exegeţii n-au convenit încă (vezi nota 1027 din *Filocalia...*, vol. VIII) se spune: atunci „cînd vei simţi durere sau mişcare, sau fierbinţeli de-a dreapta, sau în piept, sau sub piept, sau sub inimă, sau la cap, sau la frunte, sau între ochi, sau la urechi, sau la mînă, sau la spate, sau la picioare, nicidecum la unele din acestea să nu gîndeşti, ci numai la cuvintele rugăciunii să privească mintea ta, *deasupra inimii*, unde ţi-am arătat"[36].

Controversele purtate asupra existenţei sau inexistenţei altor spaţii privilegiate – altele decît locul inimii – cît şi asupra importanţei lor în economia soteriologiei creştine, au fost puse în analogie cu disputele privind tema gîndirii, a minţii, a principiului intelectiv (*nous*) şi a localizării lui. Majoritatea scrierilor insistă asupra *prezenţei* minţii în cuprinsul inimii. Sfîntul Macarie urmăreşte, în acest sens, „lucrarea minţii în inimă". În schimb, Athanasie cel Mare se apropie de vechile intuiţii precreştine privind existenţa părţii raţionale a sufletului în creier. Capul, şi nu inima, ar avea în acest caz rolul privilegiat. Cel mai aproape de speculaţia metafizică mi se pare a fi Sfîntul Grigorie din Nisa. După el, fiind *netrupească*,

34. Scrierile sfinţilor se opresc în mod special asupra acestui fapt. Un sfînt al deşertului Schiţiei (Egipt), cunoscut sub numele de Macarie Egipteanul este deosebit de clar în ceea ce priveşte simbolismul inimii şi transfigurarea trupului. A se studia pentru această idee *Les Homélies spirituelles de Saint Macarie*, traducere de Placide Déseille, în „Spiritualité orientale", nr. 40, Abaţia Bellefontaine, 1948. Alţi părinţi duhovnici precum Evagrie Ponticul sau Ioan Scărarul, vor relua ideea în textele lor. R. Beulay, comentînd textele monarhice (*L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 460), vedea „inima" ca pe ceva ce se poate extinde în cuprinsul trupului, modelînd „omul lăuntric", duhul spiritualizat.
35. Trimiterea este la Irénée Hausherr, *La méthode de la raison hésychaste*, Orientalia Cristiana, vol. IX, 2, Roma, 1927, p. 102.
36. *Alăută duhovnicească şi trîmbiţă cerească*, în *Filocalia...*, vol. VII, p. 227.

inima nu este nici în trup, dar nici în afara acestuia. Ea aparţine *intermundium*-ului, spaţiilor mijlocitoare dintre materialitatea trupului şi rafinamentul sufletului. Aceste locuri ale mijlocirii i-au preocupat în mod deosebit pe vechii greci[37]. Nu intenţionăm a ne opri acum asupra lor.

Reţinem numai faptul că, din moment ce „trupescul" şi „netrupescul" stau împreună sub semnul unei nedesluşite taine, nu putem obiectiva, reifica inima isihastă, localizînd-o cu certitudine undeva anume. Cu atît mai mult cu cît, în majoritatea textelor, „inima" (simbol al iubirii întru Iisus) nu trimite deloc la organul propriu-zis, ci, mai curînd, la ceea ce s-a numit „inima spiritualizată", realitate care aparţine de acum experienţei mistice şi discursului metafizic.

Din punctul de vedere al creştinismului ortodox, inima este departe de a fi o realitate insignifiantă. Nu întîmplător se vorbeşte aici „despre paza inimii, despre luarea-aminte sau atenţia la inimă, despre curăţenia inimii, despre gîndurile inimii, dorinţele şi hotărîrile inimii, despre rugăciunea inimii, despre prezenţa divină în inimă etc."[38] Inima este centrul Persoanei în întreaga ortodoxie. Această stranie şi diferită Persoană cuprinde în sine totul: trupul, sufletul şi deopotrivă spiritul. Exegeţii ortodocşi ai textelor sacre par a nu fi reţinuţi în mod deosebit de diferenţele dintre trup şi suflet, dintre sentiment şi gînd. Altfel spus, ei nu practică analize speciale asupra anatomiei sacre a Persoanei. Nu întîmplător Sfîntul Grigorie din Nazians interpretează „inima curată" din *Psalmul* 50, 2, drept „cuget".

Dimpotrivă, comentatorii occidentali au privit cu totul diferit lucrurile. Un motiv constant al Evului de mijloc a fost opoziţia dintre *cordis affectus*, *intellectus* şi *ratio*. Semnificativă este, din acest punct de vedere, şi interpretarea lui Toma d'Aquino dată celebrei rostiri neotestamentare: „Să iubeşti pe Dumnezeu din toată inima ta" (*Luca*, 5, 27). Învăţatul apusean nu vedea altceva decît *actus voluntatis quae hic significatur per cor* (act al voinţei însemnat aici prin „inimă").

O dată realizată o bună aşezare a trupului şi o concentrare a minţii, isihastul va începe să-şi disciplineze propria respiraţie. Actul este absolut indispensabil. „Că trebuie să-ţi înfrînezi răsuflarea e martor Isaia Pustnicul şi mulţi alţii."[39] Simeon Noul Teolog scrie la rîndul său: „strînge-ţi nările nasului ca să nu răsufli în voie". Ioan Scărarul, după unii primul care ar fi solicitat ritmarea respiraţiei, cere ca „pomenirea lui Iisus să se unească cu răsuflarea ta şi atunci vei cunoaşte folosul liniştirii"[40]. Reţinerea şi ritmarea respiraţiei înseamnă totodată şi o disciplinare a

37. Cea mai bună analiză a acestei teme îi aparţine lui Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, ed. cit., pp. 21-25.
38. Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creştin, I. Manual sistematic*, traducere şi prezentare de Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 139.
39. Grigorie Sinaitul, *Despre răsuflare*, în *Filocalia...*, vol. VII, p. 174.
40. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuş*, în *Filocalia...*, 1980, vol. IX, p. 394.

minţii. Asupra acestui aspect insistă Sfîntul Grigorie Palamas. El cere ca suflul respirator să fie reţinut puţin cîte puţin, în aşa fel încît „mintea rătăcitoare" să poată fi adusă la unison cu actul respiraţiei. Ambele vor forma, după Palamas, „gîndirea unitară"[41].

Acest tip de gîndire devine cu putinţă prin mijlocirea neîntreruptei rugăciuni. Rugăciunea este consubstanţială naturii umane: „Precum apa e viaţa aceluia (a peştelui), aşa îţi este ţie rugăciunea"[42]. După Evagrie (*Le traité pratique*), rugăciunea nu apare într-un moment sau altul al vieţii umane pentru ca mai tîrziu să dispară. Ea este eternă, iar intelectul „este făcut în chip *natural* (s.n.) pentru rugăciune"[43]. Sfîntul Casian al Marsiliei cerea, încă din cel de-al V-lea veac al erei creştine, *murmurarea lăuntrică* a versetului 2 din *Psalmul* 69: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul!". Formula va fi restrînsă de cele mai multe ori pînă la simpla rostire a numelui lui Hristos. Puterea acestei rugăciuni nu rezidă în conţinutul ei, care e simplu şi clar (este rugăciunea vameşului), ci în numele foarte dulce al lui Iisus. Asceţii dau mărturie că acest nume cuprinde *puterea* prezenţei lui Dumnezeu. Nu numai că Dumnezeu este invocat prin acest nume, dar el e chiar *prezent* în această invocare[44].

41. Eşti foarte tentat, în urma lecturilor textelor sfinte din isihasm, să apropii această practică creştină de tehnicile orientale ale meditaţiei (Yoga, Zen), sau de sufismul iranian. Ioan Petru Culianu acceptă această apropiere. Considerîndu-l pe Sfîntul Grigorie Palamas drept întemeietor al isihasmului, Culianu vede această tehnică meditativă ca evoluînd „în direcţia exerciţiilor de vizualizare, de respiraţie şi de meditaţie («rugăciunea inimii») ce amintesc de yoga şi de anumite metode din sufism" (Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu cu colaborarea lui Hillary S. Wiesner), *Dicţionar al religiilor* (traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 127). În schimb, Eliade este mai circumspect. El acceptă o prezumtivă apropiere între curentul mistic creştin şi cel oriental doar la nivel fenomenologic. Mai importante îi par a fi însă diferenţele: „disciplina respiraţiei şi poziţia corpului au drept scop la isihaşti pregătirea rugăciunii mentale; în *Yoga-Sutra*, aceste exerciţii urmăresc «unificarea conştiinţei» şi «pregătirea» meditaţiei, iar rolul lui Dumnezeu (Isvara) este destul de modest" (Mircea Eliade, *Patanjali şi Yoga*, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 82).
În noiembrie 1936, Ananda K. Coomaraswamy îi scria lui Mircea Eliade: „Îmi vine în minte că Yoga nu este o disciplină pur indiană. Există, de asemenea, de exemplu, o *yoga creştină*. Acele *consideratio (speculatio), contemplatio, raptus = excessus* ale Sfîntului Bernard şi ale lui Richard de St. Victor corespund, dacă nu sînt identice, lui Dharana, Dhiana, Samadhi". Eliade, în răspunsul său, îşi menţine aceeaşi prudenţă. Vorbeşte totuşi despre existenţa unor „tulburătoare coincidenţe" între mistica orientală şi cea athonită, neinsistînd însă deloc asupra lor.
42. Calist Catafygotul, Xanthopol Ignatie, *Metoda sau cele 100 de capete*, în *Filocalia...*, vol. VIII, p. 75.
43. Evagrie Ponticul, *Le traité pratique*, p. 613.
44. Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, Editura Paideia, Bucureşti, 1994, p. 147.

Pentru mediile cultivate din Apus, sursa Rugăciunii lui Iisus a fost un misterios text rusesc intitulat *Pelerinul rus. Povestirile sincere ale unui pelerin către părintele său duhovnicesc*. El este redactat între 1881 şi 1884, iar paternitatea sa continuă să fie controversată. Figura centrală a acestei naraţiuni sacre este o umilă făptură creştină care caută cu disperare răspunsul referitor la înţelesul „rugăciunii neîncetate". Duhovnicul său îi recomandă să înceapă prin a invoca repetat de trei mii de ori numele lui Iisus. Ajungînd la douăsprezece mii de incantaţii pe zi, perseverentul creştin încetează a le mai număra. Acestea sfîrşesc prin a deveni o parte componentă a făpturii sale. Buzele rosteau neîncetat Rugăciunea lui Iisus, chiar şi în timpul somnului. De la buze, aceasta ajunge a cuprinde inima, identificîndu-se chiar cu bătăile ei.

*

Trei ar fi, după Serghei Bulgakov, gradele Rugăciunii lui Iisus:

a) *Rugăciunea orală*, simplă rostire ce te pune în consonanţă sufletească şi trupească cu spiritul testamentar;

b) *Rugăciunea mentală*, ce presupune concentrarea gîndului asupra rostirii repetate a Numelui sacru;

c) *Rugăciunea în Duh* sau în inimă, rugăciune ce aduce cu sine prezenţa Harului şi transfigurarea întregului trup. După o spusă a Sfîntului Isaac Sirul, „tot ce este rugăciune încetează şi sufletul se roagă în afara rugăciunii". Este „tăcerea minţii", cea situată mai presus de orice rugăciune.

Prin prezenţa harului în „lăcaşul lui Dumnezeu" (inimă) şi unirea lui cu principiul intelectiv, se constituie ceea ce eu am numit *întreita unitate a Sinelui* (Gînd-Suflet-Har). Textele insistă şi pe *nesfîrşirea* unei asemenea rugăciuni: „dar trebuie să mai ştii că, ajungînd mintea acolo (în inimă), nu trebuie să tacă şi să stea acolo degeaba. Ci să aibă ca lucru şi ca îndeletnicire neîntreruptă rugăciunea: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă» şi să nu mai conteneasă niciodată din aceasta..."[45]. Infinitatea rugăciunii este pe măsura fericirii şi a „plăcerii nespuse", ce se relevă în momentul cînd „mintea se uneşte cu sufletul".

O hermeneutică cu totul deosebită a rugăciunii inimii poate fi întîlnită şi în scrierile Sfîntului Simeon Noul Teolog. Poţi surprinde în textele sale trei ipostaze ale rugăciunii:

1. În prima dintre ele se pune în joc funcţia imaginativă de limitare a Nelimitatului, de determinare a ceea ce este prin sine nedeterminat. Spune Simeon Noul Teolog: „mintea alcătuieşte înţelesuri dumnezeieşti, şi-şi închipuie forme cereşti"[46]. Imaginaţia se dovedeşte a fi un văl al iluziei. Această iluzie devine reală

45. Nichifor din Singurătate, *Cuvînt despre rugăciune*, în *Filocalia...*, vol. VII, p. 32.
46. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 529.

în funcţie de abisul pe care ea îl poate deschide căderii. Tentaţiile şi amăgirile sînt mereu vii, prezente. Întîlnim aici acelaşi motiv al tratatelor de mistică şi ascetică: cei ce se ridică mai sus spre divinitate, cei ce-şi apropie mai mult absolutul sînt şi cei care au „şansa" celei mai teribile căderi!

Tentaţiile şi orgoliul experierii tenebrelor pot fi uneori fatale neofitului: „unii şi-au pus mîinile asupra lor înşişi şi s-au făcut sinucigaşi, fiind scoşi din minţi de înşelătorul. Iar alţii s-au aruncat în prăpăstii. În sfîrşit, alţii s-au spînzurat"[47].

2. O a doua ipostază a rugăciunii depăşeşte într-un anume fel limitele celei dintîi. Ea presupune clasica retragere a minţii de la cele exterioare, şi a simţurilor de la obiectele lor. Mintea urmează acum a se concentra în ea însăşi. Chipurile răului nu sînt nici acum pe deplin estompate. Sînt doar prezente în forme mai subtile, ispitind mintea cenobitului. Mintea, scrie Simeon Noul Teolog, „atrage la sine gîndurile robite de diavol"[48]. Necunoscînd *niciodată* misterul răului şi al infinitelor sale ipostaze, mintea isihastului poate duce un adevărat război al morilor de vînt. „Această a doua rugăciune este mai bună ca cea dintîi, precum o noapte cu lună plină e mai bună decît o noapte fără stele şi fără lumină."[49]

3. A treia ipostază a rugăciunii este una cu totul deosebită. Este asemenea unui „lucru străin (minunat) şi greu de tălmăcit"[50]. Uneori depăşeşte orice putere de pricepere: „nu numai că e greu de înţeles, ci şi aproape de necrezut"[51]. Această ipostază ultimă a rugăciunii isihaste presupune „însoţirea, asistarea de un veritabil stareţ"[52], maestru sau „povăţuitor neamăgitor", cum îi spune Simeon Noul Teolog.

*

Hermeneutica Rugăciunii lui Iisus nu este străină nici ortodoxismului românesc contemporan. Ea apare astfel în convorbirile lui Tomáš Špidlik cu părintele Ilie Cleopa. Cărturar de formaţie clasică occidentală, dar cultivat într-o sensibilitate aparte pentru „fenomenele fizice" ale rugăciunii, Tomáš Špidlik îl chestionează permanent pe părintele Cleopa asupra prezenţei acestora în practicile isihaste. Află astfel faptul că, atunci cînd „mintea a pătruns în inimă, se simte o uşoară durere. Este primul semn. Vine apoi un fel de căldură care, ieşind din inimă, se răspîndeşte de-a lungul coloanei vertebrale în tot trupul. Atunci din ochi încep să ţîşnească

47. *Ibidem*, p. 530.
48. *Ibidem*, p. 531.
49. *Ibidem*.
50. *Ibidem*.
51. *Ibidem*.
52. Pentru spaţiul slav, în special pentru cel rusesc, Ioan Petru Culianu vede în instituţia stareţului o variantă locală a isihasmului. Exegetul român o deosebeşte pe aceasta de „rugăciunea permanentă" a numelui lui Iisus.

lacrimile. Starea lăuntrică se poate asemăna unei nunţi a inimii cu Hristos"[53]. Ilie Cleopa deosebeşte, la rîndu-i, şapte trepte ale rugăciunii inimii: 1) Pătrunderea minţii în inimă însoţită de o uşoară durere; 2) Iradierea din inimă a unei călduri neobişnuite care, răspîndindu-se de-a lungul coloanei vertebrale, cuprinde întreg trupul. Ea este întotdeauna însoţită de prezenţa lacrimilor; 3) Inima trăieşte în acest stadiu pacea mistică a *nunţii cu Hristos*. Isihastul devine acum conştient că nu el este cel care se roagă, ci Duhul Sfînt din interiorul propriului trup; 4) Cea de-a patra treaptă este cea a *rugăciunii de la sine săvîrşite*. Este mişcarea neîncetată a sufletului, minţii şi Harului din cuprinsul întregii Persoane; 5) Acum inima „veghetoare" dobîndeşte *kardiognosia*, înţelegerea şi cunoaşterea a tot ce se întîmplă în jur; 6) A şasea treaptă este *extazul*. El numeşte răpirea minţii de către Dumnezeu; 7) În sfîrşit, ultimul stadiu invocat de Ilie Cleopa în convorbirea sa cu Tomáš Špidlik este cel al „contemplaţiei duhovniceşti". Acesta este extrem de rar întîlnită, inefabilă şi cu totul stranie.

Tot sub îndrumarea duhovnicului, o dată cu forma ultimă a rugăciunii are loc şi deplina *transsubstanţializare* a trupului. Spiritul răsăritean a reţinut acest mister sub numele de *Theosis*. Focul viu cuprinde, o dată cu pogorîrea Harului, întregul trup: „mîinile înălţate în rugăciune se văd, în vieţile sfinţilor, ca nişte flăcări" (D. Stăniloae). Materia întreagă este transsubstanţializată, sacralizată. Referindu-se la acest act, Nicetas Stethatos scrie: „a văzut deci cum această lumină sfîrşeşte prin a-i cuprinde toată, treptat, întregul corp, şi inima şi măruntaiele, făcîndu-l să pară numai foc şi lumină; şi cum se întîmplase cu casa puţin mai înainte, acum l-a făcut pe el să piardă sentimentul formei, al poziţiei, al volumului, al aspectului corpului său"[54]. Scenografia bizantină încearcă să redea cît mai fidel cu putinţă această transformare totală a isihastului. Trupul „devenind ceresc, rămîne şi pămîntesc pentru că nu leapădă materia, oricît de transparent ar deveni"[55]. Nu lasă loc nici unei posibile identificări cu Unul supraexistent. Isihastul devine asemenea Fiinţialităţii („lumină din lumină"), într-un mod *unic* şi irepetabil.

Theosis-ul isihast trimite nu numai la mîntuirea persoanei umane, a lumii, ci şi la izbăvirea ultimă a cosmosului întreg. Semnificaţia dramei christice şi isihaste este proiectată în cuprinsul lumii şi al întregului cosmos. Toate „suspină" în aşteptarea timpului de pe urmă...[56], întreg cosmosul va fi transfigurat: „cerul va fi neasemănat

53. Tomáš Špidlík, *Monahism şi religiozitate populară în România*, traducere de Maria Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p.11.
54. *Vie de Siméon le Nouveau Théologien*, nr. 5, pp. 8-10; nr. 60, pp. 94-95, *apud* Mircea Eliade, *Mefistofel şi Androginul*, ed. cit. pp. 56-57.
55. Simeon Noul Teolog, *Întîia cuvîntare morală*, în *Filocalia...*, 1977, vol. VI, p. 141.
56. „Cînd sufletul omenesc sau spiritul îngeresc se deschid infinităţii dumnezeieşti, ele se delimitează într-un anumit sens, căpătînd şi o putere de iradiere a puterii dumnezeieşti din ei în întreaga lume" (Dumitru Stăniloae, *Note* la Simeon Noul Teolog, *Întîia cuvîntare morală*, în *Filocalia...*, vol. VI).

mai strălucitor, ca un alt cer nou şi mai luminos decît cel văzut", iar „pămîntul va redobîndi frumuseţea cea neveştejită" (*Matei*, XXII, 30). Transfigurarea cosmosului traduce în termeni eschatologici un act al participării la arhetip. Pămîntul devine asemenea „raiului înţelegător" şi asemenea „Ierusalimului ceresc".

Aşa se prezintă, în viziunea creştină a isihaştilor, sfîrşitul periplului pămîntesc, al marelui exil sub semnul căruia stă fiinţa umană: „căci toţi am fost şi sîntem şi vom fi străini pe pămînt"[57]. Este motivul pentru care se cultivă atît de mult tema *theosis*-ului în scrierile testamentare, cît şi în opera exegeţilor tîrzii.

6. *Coincidentia oppositorum* în isihasm

Scrierile sfinţilor isihaşti din toate timpurile insistă asupra modalităţilor omeneşti de traducere a intraductibilului, divin prin excelenţă. Realitatea ultimă şi orice apropiere de ea este de necuprins în limbaj logic, discursiv. Cadrele conceptuale sînt întotdeauna depăşite. Simbolul rămîne, în acest caz, modalitatea cea mai fericită de cuprindere şi *infinită* exprimare a realului ultim.

Atunci cînd se încearcă totuşi a se traduce în limbaj conceptual acel „cu totul altfel" (Rudolf Otto), se utilizează o formulă a paradoxurilor: *coincidentia oppositorum*. Toţi marii asceţi încercînd să comunice *ceva* din inefabilul trăirilor ultime, vor uzita de formula cusaniană a *coincidenţei contrariilor*. În cuprinsul textelor isihaste poţi lesne descoperi existenţa unor sintagme care reprezintă tocmai forma literară a uniunii de contrarii.

Propun, în finalul acestui studiu, spre analiza lectorului următoarele expresii paradoxale prezente în scrierile isihaste:

1. „Întristarea bucuroasă". Formula aceasta nu numeşte nici simpla întristare, nici nevinovata bucurie. Le cuprinde pe toate acestea la un loc şi este, în acelaşi timp, mai mult decît atît. „Întristarea bucuroasă" este căinţa de propriile păcate, dar *numai* în urma cunoaşterii, pătimirii celor ultime şi a înţelegerii limitelor condiţiei umane. Este „bucuroasă" această „întristare" pentru că aduce cu sine simţirea iubirii lui Dumnezeu;

2. „Simţirea mai presus de simţire a cunoştinţei" (Maxim Mărturisitorul). Cunoaşterea îşi atinge propriile ei limite în încercarea asupra simplităţii ultime a *Logosului* proferat. Mintea, purificată de orice *nume* şi *formă*, depăşeşte cu mult posibilitatea simplei cunoaşteri. Ca urmare, ea nu va mai cunoaşte conceptual, logic, ci va cunoaşte „simţind". Obiectul ei este acum aprofundat în esenţa sa ultimă. Este în joc ceea ce Origen numea a fi „simţirea nesensibilă", acea simţire

57. Grigorie Palamas, *Tomul Aghioritic*, în *Filocalia...*, vol. VII.

care nu-şi mai caută obiectul în cuprinsul acestei lumi. Acest obiect este însuşi Logosul divin.

3. „Neînţelegerea înţelegătoare". Expresia trimite la mult mai mult decît rosturile posibile ale oricărei înţelegeri omeneşti. Este „neînţelegătoare" pentru că singură se spune printr-o tăcere rostitoare;

4. „Neştiinţa ştiutoare". În actul rugăciunii accedem la ceea ce Nicolaus Cusanus numea „docta ignorantia". Ştim cele ultime şi definitive, dar nu printr-o ştiinţă învăţată, primită şi însuşită temeinic. Ştim pentru că *sîntem* noi înşine ceea ce ştim! Devenim consubstanţiali luminii increate şi, prin aceasta, „neştiutori", în fond mai ştiutori decît toţi ştiutorii la un loc!

5. „Mobilitatea nemişcată" (Maxim Mărturisitorul). Spusa trimite la timpul ultim, divin, la timpul de după timp. În *Exodul* se spune: „Domnul împărăţeşte în veac şi după aceea". Lui îi aparţine Timpul, cît şi ceea ce-l face pe acesta cu putinţă. Zeul este simultan prezent în timpul lumii de aici prin hierofanii şi revelaţii; aparţine însă şi timpului ultim, eonic. Acest din urmă timp este începutul şi sfîrşitul oricărei captivităţi temporale. Asupra lui s-a oprit Maxim Mărturisitorul cu a sa „mobilitate nemişcată".

6. „Logosul divin". Fiinţialitatea ca proferare a în-sinelui stă, la rîndul său, sub semnul unităţii contrariilor. Logosul este *atemporal* prin natura şi esenţa sa şi *temporal* prin manifestare şi întrupare. Zeul îşi atinge marea sa dorinţă de timp prin exprimarea sa desăvîrşită ca Logos întrupat, sau prin mijlocirea energiilor necreate. Însăşi manifestarea Zeului stă sub semnul unităţii contrariilor. Fiind atemporală prin natura sa, ea este totodată proprie şi timpului. Numai privind dinspre lume spre transcendenţă, manifestarea începe şi se sfîrşeşte. „Numai manifestarea lucrării începe şi se sfîrşeşte; potenţial ea este veşnică."[58]

7. „Zeul". „El este existent şi neexistent, şi pretutindeni şi nicăieri, şi cu multe nume şi fără nume, şi veşnic în mişcare şi nemişcat, scurt vorbind e Toate şi Nimic din Toate."[59] Acelaşi Zeu – în ipostaza de Creator – stă sub semnul unităţii contrariilor: „căci cele ce apar ca opuse şi foarte străine întreolaltă, ca refuzînd orice împreunare, la Dumnezeu se împacă şi se împreună fiind la fel de adevărate". Deci, pentru orice fiinţă a intervalului valorile şi polarităţile instituite sînt absolut arbitrare şi relative. Temeiul veridicităţii lor ultime este unul mai presus de orice unitate. Zeul este unitatea şi, în acelaşi timp, nu este unitatea. Este Fiinţa triplu ipostaziată (Tată, Fiu, Sfînt Duh). Tripla ipostaziere – manifestare a Voinţei divine –

58. Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura lui Grigorie Palamas*, ed. cit., p. 207.
59. Grigorie Palamas, *Apologie mai extinsă*, în *Viaţa şi învăţătura Sfîntului Grigorie Palamas*, ed. cit., p. 2.

păstrează şi unitatea fiinţială. Iisus spune: „Eu şi Tatăl sîntem una". Aserţiunea este tipică pentru eschatologia isihastă.

Devoţiunea mistică întru Iisus poate uneori duce la asumarea condiţiei umane îndumnezeite, la refacerea unităţii de fiinţă dintre creatură şi Creator. Abia atunci vom putea fi *asemenea* Lui. În neobişnuitul acestei încercări, cerul continuă să rămînă, de cele mai multe ori, inaccesibil. Atunci, *coincidentia oppositorum* se cere a fi înţeleasă, mai curînd, ca un semn al îndepărtării noastre.

RITUALURILE DARULUI[60] ÎN MENTALUL SOCIAL TRADIŢIONAL ŞI MODERN

Secretul Bogăţiei şi al Fericirii este acela de a da în dar, de a nu păstra şi de a nu căuta Bogăţia, ci s-o dărui, pentru ca să revină, ea însăşi, sub forma în care a fost dăruită, în această lume, dar şi în cealaltă. Renunţarea de sine, să cîştigi doar pentru ca să dai, iată legea care este şi lege a naturii, sursa adevăratului profit.

(Marcel Mauss, Comentariu la *Mahābhārata)*

1. Marcel Mauss. Repere bio-bibliografice

Marcel Mauss, „unul din cei mai eruditi şi modeşti savanţi ai vremii sale" (aprecierea îi aparţine lui Mircea Eliade), s-a născut în 1872 la Epinal, în Franţa. A studiat la Paris (École Pratique des Hautes Études şi Collège de France) sanscrita şi filologia comparată, istoria religiilor şi antropologia cu Meillet, Foucher şi Sylvain Lévi. Ultimul dintre aceşti profesori îl considera pe tînărul Mauss ca fiind deosebit de dotat pentru filologia clasică orientală şi pentru filosofia indiană, regretînd nespus influenţa pe care unchiul său, Émile Durkheim, o avea asupra lui.

60. Analizînd ritualurile darului în diferite contexte istorico-simbolice, mă distanţez de recenta teorie a lui Guy Nicolas referitoare la *darul ritual* înţeles ca expresie mercantilă a schimbului simbolic (vezi Guy Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte, Paris, 1996, p. 81, *apud* Ofelia Văduva, *Magia darului*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997, pp. 44-45). Autorul francez desparte definitiv *darul ritual* de darul religios, gratuit sau caritabil, cît şi de schimbul utilitar. Principiul *darului ritual* ar fi „reversibilitatea ofrandei oferite", cea care anulează interesul utilitar şi jocurile sociale ale darului, contra-darului, anti-darului şi non-darului.
Mai mult, distincţia pe care Guy Nicolas o încearcă între *darul religios*, caritabil, altruist, întemeiat pe principiul iubirii aproapelui şi, respectiv, *darul ritual* înţeles drept unul care implică generozitate şi gratuitate mi se pare a fi inutilă şi complet neconvingătoare. Cred că este o simplă „găselniţă" teoretică, prin care autorul francez încearcă să se impună în gîndirea etnologică contemporană. Şi cum întreaga hermeneutică socială a ritualurilor dăruirii şi primirii are ca punct esenţial de referinţă *Eseul despre dar* al lui Marcel Mauss, voi începe studiul prin a prezenta cîteva aspecte din bio-bibliografia autorului francez.

După studiile efectuate la Paris, Marcel Mauss şi-a completat studiile în Olanda cu Caland, în Anglia, la Oxford, cu Tylor şi Winternitz. În 1895, la numai 23 de ani, obţine titlul de profesor în filosofie.

Un an mai tîrziu, în 1896, Marcel Mauss a publicat un amplu studiu intitulat *La religion et les origines du droit penal* în „Revue de l'histoire des religions". Textul, situat la interferenţa dintre sociologia dreptului şi istoria religiilor, va comenta teoria lui Steinmetz referitoare la naşterea pedepsei din răzbunare în comunităţile tradiţionale. Mauss reproşează autorului faptul de a nu-şi fi definit sociologic obiectul de studiu şi de a fi ignorat elementele comune apărute în relaţia dintre pedeapsă şi răzbunarea privată, atît în societăţile tradiţionale, cît şi în lumea modernă. Soluţia oferită de Mauss are în atenţie cercetarea comparativă a mentalităţilor (a conştiinţei sociale) atît în spaţiile arhaice, cît şi în cele contemporane. Principiile conştiinţei sociale, afirmă autorul francez, exprimă cel mai bine unitatea spiritului uman.

Anul 1899 aduce cu sine textul scris de Marcel Mauss în colaborare cu Henri Hubert, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*[61] în „Année sociologique". El a marcat debutul celor doi autori în cercetarea sistematică a istoriei şi a sociologiei religiilor. Este o analiză interdisciplinară care combină erudiţia filologică a lui Mauss cu viziunea istorică a lui Hubert.

În 1901, Marcel Mauss a fost numit la Catedra de „istorie a religiilor popoarelor non-civilizate" din cadrul Şcolii de Înalte Studii din Paris. Începînd de acum, va răspunde, împreună cu Henri Hubert, de secţiunea de Istorie a Religiilor a publicaţiei „Année sociologique". Intrarea şi-a făcut-o susţinînd o conferinţă inaugurală de istorie a religiilor în care a expus „principiile metodei sale"[62]. A respins sintagma vanitoasă şi europocentristă de „popor non-civilizat". Aşa ceva nu există; există doar popoare cu civilizaţii *diferite* de cea europeană. Ele pot fi inferioare sau superioare, dar acest fapt nu are nici un fel de importanţă. Contează doar că sînt *cu*

61. A apărut şi varianta românească a acestui *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, în traducerea Gabrielei Gavril, studiu introductiv de Nicu Gavriluţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997.
Prefaţînd varianta românească a lucrării, am prezentat comparativ marile teorii despre sacrificiu, am analizat faptul social total (din care, alături de dar, face parte şi sacrificiul) şi m-am oprit, în mod special, asupra (auto)sacrificiului divin ca model exemplar, descifrîndu-i din punct de vedere metafizic şi sociologic supoziţiile şi mecanismele de funcţionare.
62. Referinţa este preluată dintr-un text al unui celebru student al lui Marcel Mauss. Este vorba de Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, traducere de Luiza şi Laurenţiu Ştefan-Scarlat, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997, p. 206.

totul altfel decît ale noastre şi, prin urmare, pentru a le înţelege trebuie să le acceptăm cu toată diferenţa lor specifică.

Cred că din acest punct de vedere Marcel Mauss se întîlneşte cu profunda convingere a lui Mircea Eliade referitoare la tainica şi universala unitate a spiritului uman. Aceasta a fost susţinută şi de Georges Dumézil, Julius Evola, Raffaele Pettazzoni, Giuseppe Tucci, Heinrich Zimmer etc.

Încă din primele texte, Mauss îşi confirmă şi vocaţia de hermeneut al sacrului. Poate cele mai relevante sînt, în acest sens, scrierile consacrate *Păcatului* şi *Expierii*, adică ultimele. Aici se vede, mai limpede decît în alte locuri, accentul pus pe *înţelegere* şi nu pe simpla *interpretare*. Acest principiu de metodă hermeneutică (în sensul originar al termenului) a fost însă anunţat încă din primul an al secolului XX. „Explicaţia sociologică este încheiată atunci cînd am aflat ce cred şi ce gîndesc oamenii şi cine sînt oamenii care cred şi gîndesc asta"[63], repeta în permanenţă Mauss...

Primii ani ai secolului XX marchează debutul lui Mauss alături de unchiul său, Émile Durkheim. Este vorba de un text scris împreună, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, şi care s-a dovedit a fi important în cariera lui Mauss şi a altor autori grupaţi în jurul publicaţiei „Année sociologique". Plecînd de la el, interesul lui Mauss se va orienta în viitor spre înţelegerea *persoanei*, al lui Hubert spre problema *timpului*, iar cercetările lui Czarnorwski vor privilegia în mod deosebit tema *spaţiului*.

Tot în acest timp, Marcel Mauss şi Henri Hubert vor publica împreună *Esquisse d'une théorie générale de la magie*[64] în „Année sociologique", 1902-1903. Cartea va fi completată cu un text intitulat *L'origine des pouvoirs magiques*, care face corp comun cu conţinutul ei.

Biografii mai consemnează pentru anul următor (1905) şi apariţia unui alt studiu, *Morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*. „Cercetînd" (din birou doar, căci Mauss avea, după Louis Dumont, „darul special de a fi un om de teren, fără să-şi părăsească fotoliul"[65]) comunităţile de eschimoşi din ţinuturile polare, autorul francez a insistat asupra variaţiilor de sezon, a alternanţelor şi schimbărilor de ritm. Aceşti oameni trăiau vara dispersaţi, răspîndiţi în întreg ţinutul, fără a cultiva între ei o comunicare cît de cît consistentă. Iarna, în schimb, „comunitatea se regrupează şi duce o existenţă colectivă de mare intensitate, cu rituri magico-religioase ce sînt apoi abandonate în anotimpul cald"[66].

63. Louis Dumont, *op.cit.*, p. 208.
64. Prima variantă în limba română: Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu, prefaţă de Nicu Gavriluţă, Editura Polirom, Iaşi, 1996.
65. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 200.
66. Lisette Coandă, Florin Curta, *Mic dicţionar de sociologie*, Editura All, Bucureşti, 1993, p. 160.

Tot pe aceeaşi temă, în anul următor (1906), Mauss, împreună cu Beuchat, va publica *Essai sur les migrations des sociétés Eskimos*. Aici autorii şi-au propus o analiză sociologică a relaţiei dintre *morfologia* şi *fiziologia* societăţii eschimose.

După 1917, o dată cu moartea lui Durkheim, Mauss se va îngriji de publicarea cărţilor unor colegi dispăruţi în primul război mondial. Apar astfel, sub îngrijirea lui, *Mélanges* de Robert Hertz, *Education morale* şi *Le Socialisme* de Émile Durkheim. Are totuşi răgazul să publice în 1921 un excelent studiu, *L'expression obligatoire des sentiments*. Aici Mauss încearcă să descifreze cum pot fi terţele sentimente umane simbolizate social cu ajutorul trupului. „Lacrimile, de exemplu, vărsate cu prea multă generozitate, pot fi citite ca un salut adus aproapelui de curînd întors dintr-o prea lungă rătăcire. Reţinute sau grabnic tăinuite, ele pot numi cuvîntul de bun venit adresat străinului. Alteori, lacrimile se consumă în vastul cuprins al durerii. Pot însă simboliza şi insuportabilitatea unei emoţii. În combinaţie cu rîsul, lacrimile pot fi înţelese ca o «politeţe a disperării». Niciodată nu sînt întîmplătoare. În joc poţi surprinde întotdeauna *modele specializate* de expresie a lor."[67]

În 1925 se înfiinţează, la Paris, Institutul de Etnologie unde Mauss va preda cunoscutele sale *Instructions*. Tot acum va vedea pentru prima oară lumina tiparului şi *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*[68], în „Année Sociologique". Dorinţa autorului a fost aceea de a studia un *fapt social*, dar nu fragmentat, mutilat, împuţinat, ci în întregul complexităţii sale. Or, singurul *fapt social total*, evident pentru toţi, era societatea însăşi. Era, totuşi, prea mult pentru o „cercetare", fie ea şi de birou. De aceea, Mauss a căutat un alt fapt social care să cuprindă în el însuşi complexitatea şi coerenţa unui întreg. L-a găsit sub chipul *darului*, înţeles ca o „prestaţie totală cu caracter agonistic".

Biografii lui Mauss consemnează, la puţin timp după apariţia textului său despre dar, un altul, numit *Divisions et Proportions des divisions de la sociologie* (1927). Ilustrînd pregătirea interdisciplinară cu totul specială a lui Mauss, studiul lasă să se întrevadă foarte clar influenţa lui Émile Durkheim.

67. Nicu Gavriluţă, *Darul – simbol juridic şi social* în „Buletin Ştiinţific", nr. 5, 1996, p. 137. Publicaţia este editată de Fundaţia de Ştiinţă şi Cultură „Moldova", Universitatea „Mihail Kogălniceanu", Iaşi.
68. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, traducere de Silvia Lupescu, studiu introductiv de Michel Bass, Institutul European, Iaşi, 1993, este prima lucrare a lui Marcel Mauss apărută în limba română. Etimologia termenului *dar* este acceptată de cei mai mulţi dintre specialişti. Aşa cum arată Ofelia Văduva, darul provine din vechiul cuvînt slav *darŭ*. Alţi exegeţi insistă însă pe derivarea termenului din verbul *a da* (în latină *do, dare, dedi, datum*). *Dar* şi *a da* seamănă din punct de vedere formal, iar darul întotdeauna „se dă". Prin urmare, se produce o falsă asociaţie numită *etimologie populară* (expresie ce transpune în limba română termenul german *Volksetymologie*, introdus în lingvistică în secolul XIX de Ernst Förstemann).

Anul 1927 este marcat în viaţa lui Mauss de moartea prietenului său, Henri Hubert. În semn de omagiu, Mauss îi va publica cele două cărţi despre cultura celtică (trad. rom., *Celţii şi civilizaţia celtică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983). Ales fiind în Collège de France, sociologul Mauss va preda „cam opt ore pe săptămînă, în trei instituţii diferite"[69]. În 1930, va scrie un *Omagiu lui Picasso*.

Urmează, în 1934, publicarea unui remarcabil studiu care va face carieră nu numai în rîndul sociologilor, antropologilor şi etnologilor. Este vorba de *Les techniques du corps* în „Journal de psychologie", XXXII, nr. 3-4. Mauss cercetează aici „modul în care oamenii, fiecare societate în parte, ştiu să se servească de corpul lor".

Analizînd – într-o cameră de spital din New York – mersul femeilor americane şi comparîndu-l cu cel al femeilor maori din Noua Zeelandă, Mauss va observa diferenţe, pe care le va pune pe seama modelului social de educaţie. „Femeile indigene adoptă un *gait* specific: şi anume, o balansare detaşată şi în acelaşi timp articulată a şoldurilor care pare dizgraţioasă, dar care este extrem de admirată de maori. Mamele îşi educau fiicele în acest fel de a se mişca, numit *anioi*."[70] Aşadar, nu există modalităţi naturale, asociale, de a merge, înota, dansa. Poziţia braţelor, viteza de execuţie a mişcărilor, toate ascund o marcă socială şi culturală specifică, trădînd unui ochi atent seminţia şi grupul social din care faci parte.

După o îndelungată suferinţă, la 10 februarie 1950, Marcel Mauss a trecut pragul în lumea de dincolo. Postum, i-au apărut lucrările *Sociologie et anthropologie* (1950), *Manuel d'ethnographie* (1967), redactat după notele de curs ale studenţilor, *Œuvres complètes* (1969), *Écrits politiques* (1996). Despre viaţa şi opera sa a publicat o carte Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, 1995. În onoarea lui Mauss a luat naştere în etnologia franceză contemporană un curent antiutilitarist, „Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales", cu scopul mărturisit de a dezavua simplistele şi vulgarele interpretări de tip economic care „racordează legitimitatea oricărui act oblativ la utilitarismul normativ, la interesul profan"[71]. Mişcarea editează şi o revistă în onoarea lui Marcel Mauss, intitulată *Revue du Mauss*.

Despre personalitatea lui Marcel Mauss a conferenţiat, printre alţii, şi un fost student şi discipol de-al său: Louis Dumont. În 1972, acesta publică la Paris, în „L'Arc", nr. 48, pp. 8-21, un amplu studiu consacrat atît gînditorului, cît şi omului Mauss.

După mărturiile lui Dumont, Mauss a fost modelul desăvîrşit al savantului de echipă. Textele sale – neluînd iniţial forma unor cărţi propriu-zise – au fost concepute

69. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 203.
70. Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, în „Journal de psychologie", XXXII, nr. 3-4, *apud* David le Breton, *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Meridiens – Klienksieck, 1985.
71. Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 25.

şi publicate, în mare parte, împreună cu membrii grupului de la „Année sociologique": Henri Hubert, Émile Durkheim, Paul Fauconnet, Robert Hertz.

Om de un altruism exemplar, Marcel Mauss a fost extraordinar de pasionat de ceea ce făcea. Cred că şi din acest punct de vedere el este un model actual pentru universitarii români. Citea şi recitea mereu textele, reuşind la cursuri să dezvolte cu multă graţie, inteligenţă şi erudiţie o singură temă! Într-un curs de un an universitar, Mauss nu a făcut altceva decît să expună magistral cosmogonia maori! Reluînd, completînd şi reinterpretînd în permanenţă propriile texte, Mauss nu mai avea răgazul să le publice. Este şi acesta un motiv pentru care el nu figurează cu o mare operă publicată. Deţinea însă unul din secretele pe care autorii a sute şi sute de pagini publicate nici nu-l bănuiau că există. Este vorba de harul special de a transforma viaţa în cunoaştere şi de a o trăi pe aceasta din urmă ca pe viaţa însăşi. Era departe de mentalitatea actuală a multor intelectuali, conform căreia unul este omul şi altul profesorul! Cu toate că nu a publicat un număr impresionant de cărţi (fapt care, la urma urmei, foarte puţin contează), totuşi Marcel Mauss are meritul „de a pune în legătură fenomene cotidiene observate în contexte variate şi de a fi găsit explicaţii care au deschis drumul metodei structuraliste"[72]. Această opinie este astăzi serios contestată. Prezentînd *Eseul despre dar*, voi încerca să argumentez enorma distanţă ce separă acest celebru text al lui Mauss de şcoala structuralistă, cel puţin aşa cum a fost ea reprezentată de Claude Lévi-Strauss.

2. Darul – schimb economic sau fapt simbolic?

„Eşti cît dăruieşti"

Ernest Bernea

În 1923-1924, într-un număr din „Année sociologique", Marcel Mauss publică *Essai sur le don*. Ce este însă un dar? Şi, mai ales, cum poate fi el analizat sociologic şi antropologic? Definiţiile date actului oblativ sînt diverse şi complementare: „Un dar este un act voluntar, individual sau colectiv, care poate sau nu să fi fost solicitat de cel, cea sau cei care îl primesc"[73]. O altă definiţie este cea oferită de J.T. Godbout: „darul reprezintă forma generală a relaţiilor care unesc, pozitiv sau negativ, la bine sau la rău, multiple feţe personalizate, umane, animale, vegetale, minerale sau divine, ce populează cosmosul primitiv"[74]. În sfîrşit, o altă definiţie

72. Lisette Coandă, Florin Curta, *op. cit.*, pp. 158-159.
73. M. Godelier, *L'enigme du don. I. Les legs de Mauss*, în „Social Anthropology", vol. 3, part. 1, 1995, p. 120).
74. J.T. Godbout , *L'esprit du don*, La Découverte, Paris, 1992, p. 193.

dată de acelaşi autor privilegiază darul înţeles ca „un joc, iar prescripţiile şi interdicţiile sînt întotdeauna, într-o oarecare măsură, reguli ale jocului"[75].

După *Dicţionarul de sociologie*, darul ar fi un „obiect material cu valoare utilitară (de consum) sau numai simbolică, oferit sau primit ca mijlocire a unei relaţii sociale de prietenie, de vecinătate, de cooperare, de prestigiu, de ierarhie sau chiar de rivalitate"[76]. Această definiţie de dicţionar este tributară în mare parte concepţiei maussiene asupra darului. Autorul francez a studiat darul în mai multe spaţii istorico-simbolice, cum ar fi cele ale Polineziei, Melaneziei sau cele ale nord-vestului american. Aici darul face parte din *sistemul prestaţiilor totale* deoarece „exprimă simultan toate tipurile de legi: religioase, juridice, moral-politice şi familiale în acelaşi timp"[77]. Ce se dăruia şi ce se contradăruia? Mauss afirmă foarte limpede că obiectele darului erau „formule de politeţe, ospeţii, ritualuri, servicii militare, femei, copii, dansuri, sărbători, tîrguri"[78].

Aceste prestaţii totale nu pot fi înţelese şi interpretate doar sub semnul economicului. Darul nu se limitează deloc la un schimb, fie acesta în varianta sa primă de *troc*. Nu, „piaţa nu constituie decît un moment" al darului, iar „circulaţia valorilor" nu este decît un aspect comercial, economic al darului, şi nicidecum întregul acestuia.

Eseul despre dar analizează ansamblul social al relaţiilor de ofertă şi primire, de vînzare şi cumpărare. O expresie specială a acestor relaţii este însuşi *schimbul*. Acesta nu este, prin urmare, nimic altceva decît un *simbol social* al relaţiilor interumane[79]. Mai mult, acest schimb nu se cere citit prin nici un spectru de relaţii

75. *Ibidem*, p. 146. Menţionez faptul că toate aceste definiri ale darului le-am preluat din excelenta lucrare a Ofeliei Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 23.
76. Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu (coordonatori), *Dicţionar de sociologie*, Editura Babel, Bucureşti, 1993, p. 157.
77. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, traducere de Silvia Lupescu, studiu introductiv de Nicu Gavriluţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 46.
78. *Ibidem*, p. 50.
79. După Marcel Mauss, teoria schimbului social a fost reinterpretată şi de Georg Simmel în *Filosofia banului*. Sociologul german, spre deosebire de Mauss, inversează raportul. Schimbul nu mai este un simplu simbol al relaţiilor interumane, ci o realitate *sui generis*. Există mai întîi schimbul cu un dat *a priori*, şi apoi actul vînzării/cumpărării, al dăruirii/primirii, ca expresii ale acestuia. Simmel este foarte sensibil la sociologia schimbului, la modul în care acesta „creează legături între indivizi, îi captează şi îi face să aparţină unui grup, unei sociabilităţi sau instituţii" (Georg Simmel, *apud* Serge Moscovici, *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei*, traducere de Oana Popîrda, selecţie şi postfaţă de Adrian Neculau, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1994, p. 173). O condiţie a acestui schimb este reciprocitatea lui. Ea numeşte o relaţie „care constă în a da şi a primi, a vinde şi a cumpăra bunuri" (*ibidem*). Înţeles astfel, schimbul este inerent oricărei societăţi, comunităţi sau grup. El poate numi relaţiile dintre membrii unei familii, dintre maestrul şi discipolii unei confrerii sacre sau dintre doi necunoscuţi. Prin urmare, acest metafizic schimb de care vorbeşte Simmel, fiind consubstanţial condiţiei umane, nu mai solicită căutarea unei „origini privilegiate" în religie, comerţ, căsătorie etc.

economice. Bronislaw Malinowski a dus la limită această interpretare a schimbului, specifică comunităţii arhaice. Noi numim în mod impropriu schimb un anume tip de relaţii sociale practicate periodic, dar, în fond, ele nu au nimic în comun cu sensul modern al termenului. „În mod ocazional, schimbul se traduce printr-un du-te-vino al unui obiect riguros identic între parteneri, ceea ce elimină din tranzacţie orice scop sau semnificaţie economică imaginabilă."[80] Care este însă scopul unui asemenea straniu schimb? Cîştigul material? Nicidecum. Malinowski spune clar: „Singurul scop al schimbului este de a strînge reţeaua de relaţii, întărind legăturile de reciprocitate"[81].

O altă ipostază a schimbului simbolic, rafinat pînă la pierderea oricărei umbre economice, este cel analizat de Georges Bataille cu referire la spiritualitatea vechilor azteci[82]. Interpretînd scrierile lui Bernardino de Sahagun, Bataille prezintă „activităţile economice" ale aztecilor. Aceştia nu vindeau, nu cumpărau, practicau doar *schimbul prin dar*. Ofereau în dar suveranilor europeni anumite bogăţii, primind în schimb altele (mantii roşii, cămăşi, pene viu colorate etc.). Noi am fi astăzi îndreptăţiţi să considerăm toate acestea drept nimicuri. Dintr-un punct de vedere aşa şi este, însă faptul nu are nici o importanţă. Trebuie să ne transpunem empatic în universul lor de viaţă (acesta ar fi şi scopul hermeneuticii religioase, după Mircea Eliade) şi să le înţelegem mentalităţile, fără a le altera cu înţelesurile noastre moderne.

Din acest punct de vedere observăm că, în viziunea acestor „sălbatici", marfa primită nu era valorizată drept o simplă marfă. Ea era transfigurată ritualic în simboluri sacre. „Aşteptau noaptea şi un anumit moment favorabil; una din zile, ce purta numele de *ce calli* (o casă), era considerată ca fiind propice, ei pretinzînd că, pătrunzînd în acea zi anume în casa lor, obiectele aduse de ei intrau ca lucruri sacre şi aşa aveau, deci, să rămînă."[83]

Dăruindu-se şi primindu-se un dar, nu se dăruia şi nu se primea un banal obiect, ci „gloria" şi „norocul" pe care acesta le încorpora. De aceea „negustorul" aztec revenit acasă oferea „un ospăţ, la care îşi invita confraţii care plecau, la urmă, din casa lui, încărcaţi de cadouri"[84].

80. Bronislaw Malinowski, *apud* Jacques Le Goff, *La bourse et la vie*, Hachette, Paris, 1986, p. 20.
81. *Ibidem*.
82. Vezi, în acest sens, Georges Bataille, *Partea blestemată. Eseu de economie generală*, traducere şi postfaţă de Bogdan Ghiu, cuvînt înainte de Luca Piţu, Editura Institutului European, Iaşi, 1994, pp. 63-81.
83. Bernardino de Sahagun, *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne*, traducere franceză de Jourdanet şi Siméon, 1880, 1, IX, cap. VI.
84. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 65.

*

În *Eseu despre dar*, Mauss analizează această metafizică a oferirii şi primirii. Niciodată lucrul dăruit nu se identifică cu el însuşi ca lucru. Cuprinde întotdeauna şi altceva. Pentru maori, de exemplu, obiectul dăruit avea un spirit al său numit *Taonga*. Departe de a fi inert, lucrul dăruit are un suflet, un duh al său. El este numit de Mauss *Taonga*, cu referire specială la duhul locului originar: pădure, pămînt, sat etc. „Duhul acesta urmăreşte pe orice delator. Nu numai pe primul, sau pe terţ, ci pe oricine l-a avut în mînă. Ca şi cum duhul ar trage la baştină, sau ar căuta măcar să aducă clanului ceva în schimb. El apasă pe primitor, pînă ce acesta răspunde cu propriile sale *Taonga*, plătind un echivalent, sau ceva de valoare superioară, care îi va da, la rîndul său, putere asupra primului donator devenind ultim donator."[85] Această putere magică a darului, reprezentată de spiritul *Taonga*, avea capacitatea de a influenţa malefic pe cel care nu respecta obligaţia înapoierii. Un alt spirit al lucrurilor, al pădurii şi vînturilor, era *hau*. Înrudit cu latinescul *spiritus*, el numeşte doar lucrurile însufleţite, spre deosebire de *mana*, care se referă exclusiv la oameni şi entităţi celeste. „Ceea ce obligă în cazul cadoului primit sau schimbat este faptul că lucrul primit nu este neînsufleţit. Chiar abandonat de donator, el încă îi aparţine. Prin el are influenţă asupra beneficiarului, şi tot prin el, proprietarul are influenţă asupra hoţului."[86]

Conform dreptului maori, analizat de R. Hertz în *Péché et l'Expiation*, pedeapsa pentru un furt este doar efectul magic ce provine din *mana*, din puterea pe care o are (încă) proprietarul asupra lucrului furat. Ea răzbună furtul, prinzînd hoţul sau aducîndu-i moarte. Furtul, neplata sau absenţa contraprestaţiei reprezintă astfel o maculare de suflet şi o crimă ultimă la adresa spiritului lucrurilor. „În această ordine de idei, se înţelege în mod clar şi logic că trebuie să înapoiem celorlalţi ceea ce, *în realitate* (s.n.), este o parte din natura şi substanţa lor."[87] Păstrarea darului este deci *ilicită* şi *periculoasă*. *Ilicită* pentru că se încalcă normele de drept, *periculoasă* pentru că exercită o influenţă magică asupra celui ce a primit (fără a înapoia) darul. Cu toate că dimensiunea magică a darului s-a estompat în timpul modern, totuşi importanţa respectării obligaţiilor dăruirii se păstrează neschimbată. „În aceasta (societatea contemporană), ca şi în cele dinainte, deşi în manieră diferită, oamenii

85. Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1997, p. 91.
86. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 61. Nu toţi exegeţii tîrzii ai *Eseului despre dar* au fost de acord cu această interpretare. Pentru critica teoriei lui Mauss referitoare la „spiritul lucrurilor" şi la acele obligaţii ale darului, formulată de Raymond Firth şi Marschall Sahlis, de Claude Lévi-Strauss şi Maurice Godelier, vezi Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., pp. 30-35.
87. *Ibidem*, p. 62.

sînt supuşi triplei obligaţii de a da, a primi şi a înapoia darul şi tocmai prin maniera în care se achită de această obligaţie paradoxală de a fi spontani acced la statutul de fiinţă umană."[88]

Observăm aici o logică a darului cu totul specială. Identitatea unui lucru dăruit nu-i epuizează deloc cuprinderea. Nefiind al tău şi numai al tău, darul primit este, mai curînd, acel „al tău" care continuă să fie *în acelaşi timp* şi „al celuilalt". El îşi exprimă propria prezenţă, simpla sa înfăţişare de obiect, dar aduce cu sine şi pentru sine şi prezenţa marii absenţe a celuilalt. Acesta este *trăit* prin chiar actul ascunderii şi îndepărtării lui. Deci, darul *este* şi *nu este* în acelaşi timp. Însă, orice lucru care-şi exhibă simultan prezenţa şi absenţa încetează a mai sta sub semnul faptului logic obişnuit.

El devine un paradox, obiect de studiu al logicii simbolice.

Ideea logicii simbolice a darului este prezentă nu numai în cartea lui Marcel Mauss. Astfel, Lucien Lévy-Bruhl, în *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1912), numeşte identitatea subtilă dintre „Eu" şi „lucrul" care-i aparţine prin sintagma „participation mystique". Specifică arhaicelor comunităţi pe care Lévy-Bruhl le-a avut în atenţie, ea numeşte o identitate stranie, iraţională între persoană şi lucrurile pe care aceasta le posedă. Numai prin această „mentalitate prelogică"[89], cum o numeşte autorul francez, poţi intui „raţiunea" pentru care indigenul îşi definea propria lui canoe cu un sufix al însufleţirii, iar pe cea străină nu.

Tot ceea ce îmi aparţine este însufleţit de spiritul meu propriu. Este cazul trupului, domeniilor, locuinţei etc. Există deci o subtilă proiecţie a propriului spirit asupra realităţilor înconjurătoare pe care le stăpînim. Cred că în acest sens poate fi înţeleasă (şi) spusa alchimistului medieval conform căruia „sufletul este în cea mai mare parte în afara omului"[90].

88. Alain Caillé, *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, în „Revue du Mauss", La Découverte, Paris, 1993, p. 3, *apud* Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 29.
89. „Mentalitatea prelogică" l-a ajutat pe Lévy-Bruhl să cerceteze simbolurile şi miturile comunităţilor arhaice. Neacceptată de sociologi şi etnologi, „mentalitatea prelogică" a devenit un măr al discordiei aruncat între psihologi şi filosofi. C.G. Jung, afirmă Eliade, vedea în ea o mărturie a existenţei inconştientului colectiv.
În urma criticilor aduse, meditînd asupra ei, Lévy-Bruhl o va abandona. Faptul acesta este consemnat în *Carnets*, operă publicată de M. Leenhardt în 1848.
90. Michael Sendivagius, *De Sulphure*, în *Museum Hermeticum*, 1678, p. 617.

3. *Potlatch*-ul – ipostază arhaică a darului

Paradoxul potlatch-*ului: este un act „aparent liber şi gratuit" şi în acelaşi timp „constrîns şi interesat".*

Ce este un *potlatch*? Deschizînd paginile *Dicţionarului de sociologie* (Larousse) afli mai întîi că „*Potlatch*-ul, cuvînt din dialectul indian *nootka*, a fost studiat la indienii de pe coasta de nord-vest a SUA, mai ales la *kwakiutl*, de către F. Boas"[91]. Mult prea puţin. De aceea este necesar să lecturezi paginile *Eseului...* lui Mauss, pentru a afla că *potlatch*-ul este o expresie nord-americană ce desemnează darul ca formă a prestaţiilor totale. Termenul are o dimensiune plurisemantică[92]. Înseamnă deopotrivă „a hrăni", „a mînca" (sens gastronomic), dar şi „a oferi", „a dărui". Este o prestaţie totală pentru că acţiunea lui se răsfrînge asupra întregului grup. Mauss arată limpede că, de fapt, „întregul clan contractează pentru toţi, pentru tot ce au şi tot ce fac, prin intermediul şefului"[93]. Ideea apare şi în alte lucrări de etnologie şi antropologie[94].

Cînd avea loc un *potlatch*? Cu ocazia unor „rituri de trecere" (naştere, pubertate, căsătorie, moarte iniţiatică) sau a unor activităţi aparent profane (cum ar fi comerţul, de exemplu). La alte comunităţi (mai avansate), *potlatch*-ul însuşi devenea ocazie pentru o anume sărbătoare. Se ofereau ostentativ daruri şi se primea în schimb *putere*. În termeni economici, se schimba bogăţia pe putere. Autorul *potlatch*-ului se îmbogăţea „cu dispreţul la adresa bogăţiei"[95], iar „obiectul avariţiei sale este tocmai efectul propriei generozităţi"[96], adică puterea.

91. *Dicţionar de sociologie* (Larousse), coordonatori R. Boudon, Ph. Besnard, M. Cherkaoni, B.P. Lécuyer, traducere de Mariana Ţuţuianu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 208.
92. Comunităţile tsimshian disting între *yaok* (marele *potlatch* intertribal) şi celelalte forme de *potlatch*. La rîndul său, tribul haida deosebeşte între *walgal* (*potlatch*-ul funerar) şi *sitke* (*potlatch*-ul oferit din cu totul alte motive).
Etnologii au dezvăluit existenţa la triburile din Polinezia, Melanezia şi nord-vestul american a mai multor termeni ce definesc o mulţime imensă de *potlatch*-uri, de forme ale plăţii şi contraplăţii, de daruri şi contradaruri. Nomenclatorul acestor străvechi comunităţi conţine o surprinzătoare suprapunere semantică: termeni diferiţi ajung a numi unul şi acelaşi lucru şi invers.
93. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, ed. cit., p. 53.
94. Iată, de exemplu, ce invocă în discursul său şeful unei comunităţi arhaice: „Căci acesta (darul) nu va fi în numele meu. Va fi în numele vostru şi veţi deveni faimoşi printre triburi cînd se va spune că vă oferiţi proprietatea pentru un *potlatch*" (F. Boas, *Ethnology of the Kwa Kiutl*, „XXXV-th Annual Rep. of the Bureau of American Ethn.", vol. II, p. 1340).
95. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 70.
96. *Ibidem*.

Un asemenea schimb ritualic nu putea să aibă loc în tăcere şi singurătate. Nici o dobîndire de putere n-ar mai fi fost posibilă în acest caz. De aceea, el avea loc întotdeauna în prezenţa Celuilalt. Numai în faţa lui, darul ostentativ îşi putea produce efectul ultim : dobîndirea de putere. Dăruind pierdeai, însă te îmbogăţeai cu „bogăţia de a fi dat bogăţiei întrebuinţarea pe care o vizează esenţa însăşi a bogăţiei : se îmbogăţeşte cu faptul de a fi consumat în chip ostentativ ceea ce nu poate constitui bogăţie decît prin consumare"[97]. Mai simplu spus, fructele dăruite nu reprezentau o bogăţie *în sine*, asemenea talismanului sau obiectului totemic. Esenţa bogăţiei lor consta în simpla consumare. Însă nu oricum şi oriunde. Se consuma – uneori distrugîndu-se – doar în prezenţa celuilalt/celorlalţi. Pînă aici, *potlatch*-ul nu oferă decît pierdere. Însă efectele pe care darul le are asupra celuilalt (obligaţia de a primi şi cea de a reîntoarce cel puţin atît cît a primit), confirmă prestigiul şi puterea dăruitorului, în cazul în care cel provocat pierde jocul. Darul se transformă astfel în paradox : devine un prilej de a cîştiga doar pierzînd. „Virtutea exemplară a *potlatch*-ului rezidă în această posibilitate oferită omului de a-şi însuşi ceea ce îi scapă, de a conjura mişcările universului, ce nu cunosc limită, cu propria sa limită."[98]

*

Obligaţiile* potlatch-*ului. Acesta era considerat un fapt social pentru că solicita – prin reuşita sa – *recunoaşterea* din partea celorlalţi. Dăruind, şeful de clan şau/şi fiul acestuia deveneau (re)cunoscuţi. Recunoscîndu-i, comunitatea le devenea recunoscătoare. Aici se putea însă ajunge *numai* parcurgînd cele trei mari obligaţii ale *potlatch*-ului.

a) Obligaţia de a oferi. Este prezentată de Mauss drept esenţă a *potlatch*-ului. Pentru cine poate oferi un actor social? Pentru „el însuşi, pentru fiul său, pentru ginere sau fiică, pentru morţii lui"[99]. Pentru ce oferea? Pentru a-şi menţine autoritatea în familie, trib sau comunitate, pentru a demonstra că este stăpînul spiritelor şi, în acelaşi timp, stăpînit de ele. Oferi, distrugi, împarţi totul celorlalţi pentru a-i aduce la „umbra numelui tău".

b) Obligaţia de a primi. Este o consecinţă firească a dăruirii. Atunci cînd ţi se oferă un *potlatch*, ţi se aduce, în acelaşi timp, şi o provocare. Trebuie să-i răspunzi nerefuzînd darurile. „A refuza înseamnă să arăţi că îţi este teamă, teamă că va trebui să înapoiezi, teamă că vei fi «la pămînt» atîta timp cît nu ai înapoiat."[100]

c) Obligaţia de a înapoia. Aceasta constituie, de fapt, adevăratul *potlatch*. Condiţia este însă ca *potlatch*-ul să nu conste într-o distrugere pură, să nu ia forma sacrificiului. S-ar adresa în acest caz zeilor şi nu semenului provocator. Întoarcerea

97. *Ibidem*.
98. *Ibidem*.
99. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, ed. cit., p. 124.
100. *Ibidem*, p. 131.

darului se face întotdeauna într-un termen bine stabilit şi cu dobîndă. Niciodată nu înapoiezi mai puţin decît ai primit. De dorit este însă (pentru cel ce-a dăruit) de a *nu* i se mai putea întoarce darul. De aceea se caută întotdeauna să se dăruiască ceva ce *nu* mai poate fi înapoiat. Încercarea de a înapoia rămîne însă obligatorie. „Pedeapsa pentru nerespectarea obligaţiei de a înapoia este sclavia pe motiv de datorie."[101] Darul neîntors devenea o adevărată otravă. Nu întîmplător în germană termenul *gift* exprimă deopotrivă *darul* şi *otrava*. De exemplu, „Ideea aurului funest domină întreaga mitologie germană, fie că e vorba de «aurul Rinului», fie de «cupa lui Hagen»"[102].

Mentalitatea pragmatică, mercantilă a fost provocată deseori de ceea ce are darul mai profund şi mai nobil : *obligaţia de a înapoia*. Au fost scrise mai multe pagini pe această temă[103]. Toate interpretează obligaţia de a restitui darul sub semnul unei enigme. Neconvins de interpretarea lui Mauss care justifică înapoierea darului în virtutea unui „spirit al său" ce se cere înapoiat proprietarului, Maurice Godelier oferă o dezlegare pur sociologică acestei enigme. Astfel, darul se înapoiază „în scopul restaurării echilibrului social, al egalităţii statutului lor social"[104]. Darul nu ar fi, în acest sens, decît un simbol şi un instrument al raporturilor sociale.

Mult mai profundă şi convingătoare îmi pare a fi interpretarea Ofeliei Văduva care apropie actul oblativ de cel magic. Dacă acesta din urmă privilegiază *voinţa* de a stăpîni şi manipula forţele divine ale universului, actul dăruirii cultivă mai curînd *dorinţa* stăpînirii ultime a relaţiilor şi ordinii sociale.

Din cele trei ipostaze ale *potlatch*-ului, observăm că acesta se întemeiază pe *credit*, *termen* şi *onoare*. Acestea sînt mult mai evidente în cazul *potlatch*-ului american, decît al celui melanezian sau polinezian. Împrumutînd, omul comunităţilor tradiţionale promite prietenilor că va înapoia la termen. Împrumutul este restituit întotdeauna cu dobîndă. Moneda – ca mijloc de evaluare – lipseşte. Prin urmare, ea este înlocuită cu un număr de pături (în cazul indienilor nord-americani). Neexistînd un sistem modern de înscriere, tranzacţia va fi practicată *doar* în public.

În ceea ce priveşte *termenul*, orice dar primit implica şi un timp necesar şi obligatoriu în vederea întoarcerii lui. Totuşi, termenul era prezent nu numai în economia darului. „Noţiunea de termen este, în mod logic, implicată atunci cînd este vorba să înapoiezi vizitele, să contractezi o căsătorie, o alianţă, să închei o pace, să participi în mod regulat la jocuri şi la luptă, să celebrezi sărbătorile succesive, să «manifeşti respectul» reciproc..."[105]

101. *Ibidem*, p. 134.
102. Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 95.
103. Vezi, în acest sens, Dominique Casajus, *L'énigme de la troisième personne*, în volumul *Différences, valeurs, hiérarchie*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1994 şi Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Libraire Arthème Fayard, Paris, 1996.
104. Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 46.
105. *Ibidem*, p. 114.

Amploarea darurilor înapoiate, cît şi punctualitatea întoarcerii lor, pun în mod direct în joc *prestigiul social* al comunităţii sau pe cel *personal*. Altfel spus, provoacă *onoarea*. Contează însă şi mulţimea darurilor restituite ca răspuns al ofertei provocatoare. „Va cîştiga cel mai bogat şi, de asemenea, cel mai nechibzuit cheltuitor."[106]

*

Efectele sociale ale* potlatch-*ului. Care ar fi, din punct de vedere sociologic, efectele *potlatch*-ului? După Georges Bataille, acestea ar fi *prestigiul*, *puterea*, *gloria* şi *rangul*. Prestigiul nu se identifică cu puterea. Aceasta din urmă se poate defini doar pe baza unor criterii de *forţă* sau de *drept*. Puternic este cel care face legea sau, pur şi simplu, omul forţei. Prestigiul – atunci cînd nu este dobîndit prin uzurpare – pune în joc mecanismele socialului. Darul şi contradarul sînt numai două dintre ele. Prestigiul creează rangul sau poziţia în ierarhia socială. El variază, arată Bataille, în funcţie de aptitudinea de a dărui. Cu cît ai capacitatea (şi posibilitatea) de a oferi mai mult – blocînd puterea celuilalt de a-ţi întoarce darul –, cu atît îţi creezi un prestigiu mai puternic şi obţii un rang social mai înalt. O dată acestea dobîndite, poate să apară şi gloria. Ea îl însoţeşte doar pe omul cu prestigiu şi cu rang social înalt. Gloria numeşte „mişcarea de frenezie iraţională, de cheltuire nemăsurată de energie pe care ardoarea în luptă o presupune"[107].

Această risipă de energie nu este întotdeauna dezinteresată. Ideea poate fi susţinută de argumentaţia lui F. Boas referitoare la *potlatch*-ul indienilor nord-americani. Dăruind, ei fac o risipă enormă de bunuri, alimente şi energie. De fapt, gestul acesta „suicidar" ascunde două tîlcuri bine drămuite şi cultivate. Primul se referă la posibilitatea indianului de a-şi plăti prin *potlatch* datoriile îndelung acumulate. Fiind public, actul său apare deplin autentificat în absenţa unor coduri de legi scrise. Al doilea aspect îmi pare a fi mai semnificativ. El numeşte cea mai eficientă formă de plasare a bunurilor, în aşa fel încît, în situaţiile de criză, el sau copiii săi să poată obţine maximum de profit! Plasarea constă chiar în *oferirea unui mare potlatch*. „Cei ce primesc daruri la ospăţ le primesc *ca şi cum ar fi împrumutate* (s.n.), urmînd să le utilizeze în ceea ce fac, dar, după un interval de cîţiva ani, trebuie să le înapoieze cu dobîndă donatorilor sau moştenitorilor acestora."[108]

106. *Ibidem*, p. 116. Ce anume se putea cheltui într-un *potlatch*? Totul: „hrana, femeile, copiii, bunurile, talismanele, pămîntul, munca, serviciile, oficiile sacerdotale şi rangurile" (*Eseu despre dar*, p. 66). În joc este un *fapt social total* „incluzînd lucrurile şi oamenii, clanurile şi indivizii repartizaţi pe ranguri, sexe şi generaţii" (*op. cit.*, p. 67).
107. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 72.
108. F. Boas, *12-th Report on the North-Western Tribes of Canada*, B. A. Adv. Sc., 1898, pp. 54-55.

*

Instituţia *potlatch*-ului nu cuprinde numai spaţiile istorico-simbolice ale Melaneziei, Polineziei sau nord-vestului Americii de Nord. Pentru *vechii greci*, de pildă, în forma sa ultimă, darul cuprindea destinul favorabil pe care zeii îl ofereau uneori muritorilor. Alteori, el putea lua forma unei surprinzătoare binefaceri. Platon, arată Th. Baconsky, considera poezia drept un dar al Muzelor şi al zeului Apollo.

Comunităţile aztece dădeau şi ele chip unui *potlatch* special. Asupra lui a insistat Georges Bataille, comentînd textele lui Bernardino de Sahagun. „Negustorul" aztec invita foarte multă lume, oferind ostentativ – în funcţie de condiţia socială a participanţilor – daruri, mîncare şi băutură. Totul culmina cu sacrificiul unui număr impresionant de sclavi şi cu asumarea în comun a cadavrelor proaspete şi calde. Actul provoacă europeanului modern o îndreptăţită repulsie. Interesant este totuşi faptul că vechii azteci, deşi aveau noţiunea de *crimă* şi *păcat*, nu considerau sacrificiul făptuirii omeneşti ca aparţinînd crimei sau păcatului! Pe scurt, mentalităţile asupra unuia şi aceluiaşi fapt sînt cu totul diferite.

Islamul ar putea reprezenta un alt spaţiu istorico-simbolic necercetat de Marcel Mauss şi unde darul are o fenomenologie specială, nu mai puţin interesantă. Aici, termenul arab de *zakît* numeşte darul sacru sau milostenia. Verbul *zakî* s-ar putea traduce prin „a fi pur". De aici, factitivul *zakkî*, „a se face pur", „a purifica" şi reflexivul factitivului *tazakkî*, „a se purifica". Dania islamică este asociată rugăciunii rituale (*Şalît*). Omar, al doilea calif, declama: „Îl voi ucide pe acela care face deosebire între *şalît* şi *zakît*". Altfel spus, darul musulmanului este o „mustrare deschisă la adresa devoţiunii ostentative, aceea lipsită de participarea sufletului şi a spiritului"[109]. *Zakît*-ul este înţeles în islam drept o *danie legală*, săvîrşită obligatoriu în virtutea tradiţiei. Mai există însă şi *şadaqa*, pomană voluntară sau *darul gratuit*. Valoarea acestui dar este departe de a se măsura după criterii comerciale. Ce anume poate însă să constituie un dar gratuit (*şadaqa*)? La toate acestea, Profetul a invocat „orice gest amical, orice vorbă bună adresată cuiva, oricine ar fi acel cineva"[110]. Din moment ce întreaga avuţie o avem „pe calea lui Dumnezeu" (*fi sabili-Ilah*), nu noi o avem, ci Dumnezeu o are *prin noi*. De aceea, ea trebuie să aparţină tuturora. De darul arabului se bucură necondiţionat toţi cei apropiaţi: „săracii, prizonierii, sclavii, datornicii, luptătorii, drumeţii"[111].

Dincolo de orice diferenţe semantice, atît dania legală (*zakît*), cît şi darul voluntar (*şadaqa*) stau sub semnul aceluiaşi principiu metafizic. El îţi solicită „«gratuitatea»

109. Azzedine Guellouz, *Islamul*, în Jean Delumeau (coordonator), *Religiile lumii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 303.
110. *Ibidem*, p. 304.
111. *Ibidem*, p. 305.

gestului, faptul de a nu precupeţi ceea ce dai, de a nu aştepta răsplată, şi mai ales, de a nu cere sub nici o formă «dobîndirea unui beneficiu»"[112].

Indiferent de realităţile istorice şi sociale unde-l regăsim, *potlatch*-ul stă sub semnul sacrului. Acesta poate fi *doar* apropiat, simţit, trăit prin intermediul darului, şi nimic mai mult. Misterios este însă şi jocul social pe care darul ritual îl face cu putinţă. „Nimeni nu poate în acelaşi timp să cunoască şi să nu fie distrus, nimeni nu poate în acelaşi timp să consume bogăţia şi să o înmulţească."[113] Cine reuşeşte să transceandă aceste interdicţii devine sfînt sau un biet damnat căruia darul i-a fost atît balsam, cît şi piatră de mormînt.

4. Darul sacrificial - apoteoză a darului

Ko Maru Kai atu
Ko Maru Kai nai
Ka ngohe ngohe[114]

Potlatch-ul nu este nici pe departe singura formă a darului analizată de Mauss în *Eseu despre dar*. Mai există şi altele, cum ar fi *kula*[115], *pomana* şi *sacrificiul*.

112. *Ibidem*.
113. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 75.
114. „Tot atît cît dă Maru/Tot atît ia Maru/şi totul este bine, bine." Maru este un zeu arhaic al justiţiei şi războiului.
115. În *Argonauţii Pacificului de Vest*, Br. Malinowski descoperă un tip de comerţ inter- şi intratribal, numit *kula*. Acesta este destul de răspîndit în ţinuturile melaneziene. Expresia „kula ring" folosită de Malinowski, trimite la înţelesul de „cerc" dat acestui tip de *potlatch*. În fond, el numea „mişcarea în circuit închis a unor coliere de scoici sau corali, care îşi schimbă în mod ciclic proprietarii. Valoarea acestor bijuterii este strict ceremonială, adică nu comportă funcţii estetice sau economice: deţinătorul temporar al obiectelor respective (care primesc un „sex", un nume şi un rang) participă cu ajutorul lor la o dialectică a renumelui şi a prestigiului". (Theodor Baconsky, *Iacob şi îngerul. 45 de ipostaze ale faptului religios*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 58.)
Aşa cum am arătat în altă parte (*Darul - simbol juridic şi social*, în „Buletin ştiinţific", editat de Fundaţia de Ştiinţă şi Cultură „Moldova", Universitatea „Mihail Kogălniceanu", Iaşi, nr. 5, 1996, pp. 135-144), faptul acesta poate desemna o variantă a „lumii pe dos". În cuprinsul ceremonialului *kula*, structurile şi ierarhiile sociale erau voit spulberate, fiecare membru al comunităţii putînd deveni, pe rînd, un personaj deosebit. Acest fapt social avea şi un tîlc *cosmogonic*. Simboliza disoluţia ultimă, definitivă a lumii, urmată de posibilitatea creării şi reorganizării ei. Amestecul baroc de funcţii periodice şi roluri speciale traducea pe plan social haosul precosmogonic. El simboliza deopotrivă începutul şi sfîrşitul unei lumi.
Exista un joc ritualic al „brăţării" şi „colierului" care salva *kula* de orice conţinut mercantil. Exegeţii insistă asupra faptului că în acel tip de proprietate pe care ţi-l oferă *kula* existau „toate principiile de drept" gîndite astăzi de moderni artificial, separat: proprietate, posesie, gaj, obiect de închiriat etc.

În societăţile din nord-estul siberian, la eschimoşii din vestul Alaskăi, precum şi la cei de pe coasta asiatică a strîmtorii Behring, Mauss constată existenţa unui *potlatch* special. Acesta nu mai are în atenţie cîştigarea unor statute politice sau religioase, a simplului respect sau a onoarei sociale. Bunurile oferite în dar sînt acum distruse, sugerînd puterea de detaşare şi renunţare. *Potlatch*-ul va deveni *sacrificiu*[116]. Prin mijlocirea lui, zeii sînt provocaţi să devină generoşi. În nici un chip nu poate fi interpretat economic un asemenea dar sacrificial. Nu este o formă primară a tranzacţiei economice - aşa cum au încercat să argumenteze unii autori - , ci un act social „nobil, plin de etichetă şi generozitate". Este o formă de serafimică detaşare şi de invocare rituală a puterilor celeste. Pe măsura puterii de sacrificiu vor fi şi onoarea, statutul şi autoritatea socială a sacrificatorului, deşi, repet, nu acestea sînt ţelurile esenţiale ale sacrificiului.

Observăm, deci, că nu este suficientă dăruirea pentru ca un dar să devină sacrificiu. Simpla dăruire conţine în sine şi o provocare personală. Dăruind, îl provoc pe celălalt să-mi răspundă într-un mod similar. „Cu voia sau fără voia noastră, există întotdeauna un «do ut des» (dau, ca să-mi dai)."[117] Acest dar este departe de a fi un sacrificiu. El poate însă deveni doar atunci cînd „intenţia legată de dăruire" este abandonată, stinsă, distrusă definitiv.

*

O întrebare provocatoare - legată de dar şi sacrificiu - se poate formula avîndu-se în atenţie spaţiul simbolic şi sacru al creştinismului. Un ritual de o „străveche noutate" este aici dăruirea *pîinii* şi *a vinului*. Este sau nu acesta un sacrificiu? Pot exista două variante de răspuns. Prima, cea negativă, ar circumscrie pîinea şi vinul unei simple dăruiri. În acest caz, nefiind sacrificiu, oferta gastronomică ar fi săvîrşită

116. Ar exista, totuşi, în *Eseu despre dar* două forme de sacrificiu. Una care se referă la provocarea rivalului terestru, a adversarului comun. „Sînt arse cutii întregi cu ulei de olachen (*candle-fish*, peşte-lumînare) sau de balenă, sînt incendiate casele şi mii de pături sînt distruse: obiecte din cupru dintre cele mai scumpe, sînt aruncate în apă pentru a zdrobi, pentru a «reduce la tăcere rivalul»" (*Eseu despre dar*, p. 119). Cred că în acest caz există doar un simulacru de sacrificiu. Darul are numai chipul sacrificial al distrugerii. Pentru a deveni cu adevărat sacrificiu, distrugerea ar trebui să nu fie ostentativă şi să fie adresată zeilor.
Doar cea de-a doua formă reprezintă autenticul sacrificiu. Mauss o prezintă în următorul pasaj: „Nu numai pentru a dovedi putere, bogăţie şi dezinteres, se trimit la moarte sclavi, se ard cărbuni preţioşi, se aruncă obiecte de cupru în mare, se dă foc chiar caselor princiare, ci şi pentru a *sacrifica* (s.n.) spiritelor şi zeilor, *confundaţi în fapt cu încarnaţiile lor vii* (s.n.), pe purtătorii titlurilor lor, aliaţii lor iniţiaţi" (*Eseu despre dar*, p. 73).
117. C.G. Jung, *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Teora, Bucureşti, 1997, p. 159.

„cu scopul nemărturisit şi cu speranţa secretă de a cumpăra prin aceasta bunăvoinţa lui Dumnezeu"[118]. Invers, darul pîinii şi al vinului ar fi sacrificiu. Varianta devine validă doar cu condiţia arderii oricărui scop pragmatic. Aceasta înseamnă, nici mai mult nici mai puţin, decît faptul că eu dăruiesc/sacrific *fără a cere ceva anume în schimb lui Dumnezeu*. Dăruind sacrificial, mă dăruiesc eu însumi lui Dumnezeu. „De-abia acest caracter conştient garantează că dăruirea este într-adevăr şi un sacrificiu."[119] Dăruind sacrificial, eu renunţ la o parte din mine însumi (instincte, patimi, resentimente etc.). Prin urmare, orice sacrificiu este şi un *sacrificiu de sine*[120]. „Mutilîndu-mi" astfel fiinţa, sacrificiul devine şi o formă de alterare, de pierdere şi împuţinare a propriului sine. Pe măsură ce sacrific, eu devin mai împuţinat, mai sărac. Urmînd o asemenea interpretare, la capătul sacrificiului m-ar aştepta nu mîntuirea, ci moartea.

Această marcă pozitivistă de înţelegere a darului sacrificial a fost splendid dezavuată de C.G. Jung. Darul, arată acesta, este departe de a se întemeia pe o împuţinare şi de a sfîrşi într-o pierdere reală. Dimpotrivă, el presupune cîştigul. Nu mă pierd pe mine însumi dăruindu-mă, ci, dimpotrivă, mă posed, mă deţin, îmi aparţin. În fond, nimeni nu poate renunţa la ceea ce nu are. În acest sens, *sacrificiul-de-sine* este o dovadă a *posesiunii-de-sine* şi a deplinei autocunoaşteri. Creştin fiind, eu pot să mă dăruiesc sacrificial lui Dumnezeu prin actul transsubstanţierii, numai cu condiţia prealabilă a cunoaşterii de sine. *Mărturisirea păcatelor*, arată Jung, este un argument în acest sens.

*

Există şi un alt tip de interpretare a sacrificiului. Ea aparţine sociologului german Georg Simmel şi face din sacrificiu obiectul *schimbului originar*. În orice comunitate socială, la început a fost schimbul. Primul obiect al acestuia ar fi fost chiar sacrificiile.

Comentîndu-l pe Simmel, Serge Moscovici încearcă să definească sacrificiul într-o atît de hilară şi nebuloasă formulare, încît ea poate numi orice, numai sacrificiul nu. Iată varianta românească a acestei nefericite formulări: a sacrifica

118. C.G. Jung, *op. cit.*, p. 160.
119. *Ibidem*, p. 161.
120. Actul dăruirii sacrificiale reprimă dorinţele, poftele, ispitele, vanităţile. Motivul reprimării, arată Jung, poate fi *inconştient* sau *conştient*. În acest ultim caz, el poate numi *conştiinţa colectivă* (Durkheim), *opinia publică* sau un *cod moral* propriu de o rigiditate excesivă.
C.G. Jung propune în textele sale şi o altă realitate ordonatoare cu rol reprimator: *Sinele*. El numeşte întregul unei personalităţi, conştientul şi inconştientul fiinţei sale. „Sinele este deci ceea ce mă determină la sacrificiu, ba chiar mă constrînge la sacrificiu" (*Imaginea...*, p. 164). Dăruindu-ne sacrificial, noi ne cîştigăm pe noi înşine, propriul Sine. Ceea ce poate cîştiga însă Sinele, continuă să rămînă pentru noi o mare enigmă.

înseamnă a „consimţi la mii de privaţiuni, a ne deposeda de o parte din bunuri, a renunţa chiar la viaţă, este un mod de a îndatora şi de a cere o compensaţie. A renunţa şi a cere au împreună puterea de a conferi o valoare unui lucru care n-ar avea nici una dacă nu am renunţa la el şi nu l-am cere"[121]. Nu numai că sensul originar este trădat[122], dar acest ritual sacru mai este interpretat de autorul francez în termeni economici, total nepotriviţi: *„eficacitatea* (s.n.) sacrificiului este proporţională cu *preţul* (s.n.) care este ataşat obiectului sacrificat"[123]. Fără comentarii.

Cu timpul, sacrificiul – indiferent de interpretările care i s-au dat – nu a mai constituit obiect al schimbului. El a fost substituit cu *banul*. În *Les origines de la notion de monnaie*, Marcel Mauss analizează primele înţelesuri date de oameni banilor. Surprinzător, ele erau departe de rosturile mercantile ale timpului prezent. Pe lîngă coliere, se puneau în jocul unei circulaţii mistico-simbolice şi anumite *monede*. Ele nu sînt simple obiecte ce mijlocesc schimbul economic. Dimpotrivă, fiecare dintre aceste monede „are individualitatea ei proprie, numele şi proprietăţile sale mistice. Posesorii le privesc ore întregi fără să se sature. Singurul contact le transmite virtuţile"[124]. În Melanezia, arată sociologul francez, banul, departe de a fi

121. Serge Moscovici, *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei*, ed. cit., p. 175.
122. Serge Moscovici simplifică lucrurile nepermis de mult. Faptul nu mă surprinde, deoarece autorul însuşi a mărturisit că nu este interesat de metafizica lui Simmel din *Filosofia banului*, întrucît sociologul german n-ar fi reuşit să-i dezvăluie actualitatea! Iată, de exemplu, ce scria Moscovici în *La machine à faire des dieux* (Fayard, Paris, 1988): „Dacă Hristos a murit pe cruce pentru a ilustra ideea de sacrificiu, faptul s-a petrecut pentru a da un sens acestei convingeri şi nu pentru ca să i se urmeze exemplul" (variantă românească, *Psihologia socială...*, p. 176). Ce sens, autorul francez nu mai spune, dar, în acelaşi timp, se face a nu fi auzit din istoria religiilor, de sfinţi, martiri sau simpli creştini care nu au făcut altceva decît să urmeze exemplul lui Hristos. Trecînd prin moarte sacrificială, ei au depăşit sacrificiul transfigurîndu-l. Seria afirmaţiilor gratuite continuă: „Ceea ce este adevărat şi pentru Abraham, gata să-şi spintece fiul pentru a-şi dovedi ataşamentul faţă de zeul său, ca recunoştinţă pentru că acesta promisese să sporească descendenţa patriarhatului" (*op. cit.*, p. 176).
În cazul lui Abraham există sacrificiu. Indiscutabil. Numai că acesta nu trebuie înţeles simplist, mecanic, vulgar, în sensul unui banal contract social. Eu îţi dau copilul, Tu, Doamne, îmi dai descendenţa patriarhală. Nu. Dacă Serge Moscovici ar fi citit textele lui M. Eliade, ar fi înţeles că sacrificiul lui Abraham este unul cu totul special: el se întemeiază pe *CREDINŢĂ*. Or, aici lucrurile se cer înţelese în economia lor simbolică, sacră, cu totul diferită de logica comună. Abraham nu sacrifică în semn de recunoştinţă pentru un fapt lumesc (asigurarea patriarhatului), ci *pentru că aşa i-a cerut Dumnezeu*. Absurd? Pentru noi da, dar pentru Abraham, care avea *credinţă*, nu. *Nebunia întru Dumnezeu* este atît de diferită, încît hilarul, groaznicul, absurdul o pot reprezenta unei minţi moderne total străină de sacru.
123. *Ibidem*, p. 176.
124. Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 92.

cotat la o „valoare bursieră", era valorizat ca un talisman ce conferea un prestigiu sacru şi social purtătorului[125]. Astăzi, dimpotrivă, banul a devenit alături de *muzică* şi *matematică* un *limbaj universal*. De la muzică acest limbaj a preluat „inteligenţa ritmului", iar de la matematică „precizia combinaţiilor". Astfel, o nouă formă de comunicare a devenit cu putinţă.

5. Darul în creştinismul ortodox românesc

De vrei să cîrmuieşti, slujeşte ; de vrei să fii înălţat, smereşte-te ; de vrei să-ţi mîntuieşti sufletul, pierde-l pentru Mine ; de vrei să-ţi recîştigi nevinovăţia, recunoaşte-te vinovat şi uluitor de vei da ce nu ai vei dobîndi şi tu ceea ce ai dat altora.

(N. Steinhardt, *Dăruind vei dobîndi*)

Referindu-se la *pomană*[126], ca formă creştină a darului, Marcel Mauss, în *Eseu despre dar*, o defineşte drept „fructul unei noţiuni morale a darului şi a bogăţiei, iar,

125. Ideea caracterului magic al monedelor, păstrat pînă tîrziu în mentalul european, este menţionată şi de Serge Moscovici. Astfel, se puneau monede la temelia unei case sau a unui palat (Palatul Pitti din Florenţa sau palatul Luxembourg din Paris). Monedele erau substitute tîrzii ale sacrificiilor de întemeiere. S-a renunţat astfel la imolarea unei fiinţe vii sau a umbrei sale, trecîndu-se la ofrande sau simple monede ca obiecte de substitut.

126. Asupra originii şi semanticii termenului *pomană*, specialiştii nu sînt cu toţii de acord. Unii, precum Ovid Densusianu, susţin originea termenului în etinomul vechi bulgar *pomeni*. I.A. Candrea, Al. Graur, Al. Ciorănescu, Fr. Miklosich, A. Scriban, L. Şăineanu nuanţează toţi pe marginea originii slave a termenului românesc. Gh. Mihăilă derivă substantivul *pomană* din verbul slav *pomeni*.
În urma unei temeinice documentări, Ofelia Văduva (*Magia darului*, ed. cit., pp. 171-174) prezintă semnificaţiile multiple şi diverse pe care termenul *pomană* le-a luat de-a lungul timpului.
1. În limba română veche (mai exact, în secolul XVI), termenul *pomană* era folosit cu sensul de „pomenire, amintire", cu trimitere directă în textul neotestamentar la jertfa lui Iisus.
2. Circumscriindu-se unui ritual sacru, *pomana* s-a tradus şi prin *parastas*, adică slujbă religioasă săvîrşită întru pomenirea celor veşnic răposaţi.
3. Mentalul românesc tradiţional reţine *pomana* şi cu sensul de *masă comună* închinată de rude şi apropiaţi defunctului. În acest sens, *pomana* are drept sinonime *comîndare, praznic* şi *sărăcustă*.
4. Nu în ultimul rînd, *pomana* este echivalentă cu *darul creştin*. Ea reprezintă „ceea ce se *dăruieşte* pentru pomenirea mortului, mîntuirea sufletului şi iertarea păcatelor".

pe de altă parte, al noţiunii de sacrificiu al celuilalt"[127]. În alt loc[128], autorul francez invocă ritualul dăruirii reciproce la străvechile populaţii maritime şi la eschimoşii asiatici. El avea loc în special iarna, presupunînd frecventarea tuturor caselor. Scopul era cîştigarea „bunăvoinţei" gazdelor. Bogoras, în *Chukchee Mythology*, încearcă o paralelă între acest ritual şi *kolinda* Răsăritului european : „copii mascaţi merg din casă în casă să ceară ouă şi făină, nimeni neîndrăznind să-i refuze"[129].

La populaţia haussa din Sudan, atunci cînd „grîul de Guineea" era copt, pentru a se evita frigurile, se oferea săracilor din acest grîu. În timpul Marii Rugăciuni (*Baban Sella*), copiii colindă pe la case primind daruri. Acestea, împărţite deopotrivă copiilor şi săracilor, sînt pe placul celor morţi. În joc era o valorizare specială a săracului, reluată mai tîrziu şi în creştinism. În *Religion of the Semites*, Robertson Smith vede în săraci „gazdele lui Dumnezeu". În Madagascar, există un mit ai cărui protagonişti sînt doi şefi. Unul a împărţit săracilor tot ceea ce avea, celălalt a păstrat în schimb totul. Zeul l-a ajutat şi mîntuit doar pe cel generos, pedepsindu-l pe celălalt.

Sînt toate acestea motive universale ale darului care vor fi regăsite şi în spaţiul istorico-simbolic al creştinismului, inclusiv al celui românesc. Iată doar unul dintre exemplele alese la întîmplare din literatura de specialitate. Elena Ghica scria la jumătatea secolului trecut, referindu-se la proverbiala ospitalitate a poporului român şi la darul practicat aici : „De cîte ori n-am găsit, aşezate cu grijă la umbră, asemenea vase umplute în fiecare dimineaţă şi care sînt menite nu unui frate, unui prieten, ci Hristosului care călătoreşte în persoana celor mai săraci copii ai săi"[130]. Regăsim aici faptul simbolic al identificării săracului, copilului, pribeagului, ultimului rătăcitor cu însuşi Iisus. Dăruindu-li-se acestora, în fond, lui Iisus se dăruia. „De cîte ori aţi făcut aceasta (*primirea*, s.n.) unuia dintre aceştia mici, adică unuia dintre fraţii mei, mie mi-aţi făcut" (*Matei*, 25, 36-40). Bucuria dăruirii este deplină doar atunci cînd vedem în cel ce primeşte pe un mesager al cerului. La fel şi la primirea darului. Prin dăruitor, însuşi Dumnezeu mi-a dăruit ceva ce de fapt nu-mi aparţine. La rîndu-mi, îl voi întoarce altuia. Dacă voi acorda toată importanţa doar posesiunii unui dar, ignorînd întoarcerea lui, totul va fi pierdut[131]. „Posesiunea îşi

5. Printr-o ciudată alchimie semantică, de la termenul *pomană* s-a ajuns la pluralul termenului popular *pomeni* reprezentînd colacii şi alte produse din aluat „care merg, pe năsălie, înaintea mortului şi care sînt dăruite preotului" (Elena Niculiţă-Voronca, *apud* Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 173).

127. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 75.

128. *Ibidem*, p. 70.

129. *Ibidem*.

130. Extras din „Ţara Bîrsei", nr. 1, 1933, p. 5.

131. „Dacă acaparăm cu gelozie bunurile pămînteşti, devenim robii lor ; dacă ne detaşăm de ele, sîntem stăpînii lor şi, astfel, nu cucerim numai libertatea, ci şi această privire religioasă care dezvăluie în fiinţele create prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu. În

poartă în ea însăşi distrugerea."[132] De aceea, primind, trebuie să restitui, să dăruieşti celorlalţi. Faptul este bine surprins de Ernest Bernea. „Nu te bucuri cu adevărat decît prin dăruire. Eşti mare şi puternic prin ceea ce poţi dărui altora, nu prin ceea ce poţi lua de la ei"[133]. *Eşti ceea ce dăruieşti. Eşti doar atît cît dăruieşti*. Frizează oare această maximă dăruire *sărăcia* şi moartea dăruitorului? Nicidecum. Metafizica creştină privilegiază în spaţiul românesc acest motiv al sărăciei dăruitorului. Numai că sînt aici mai multe tipuri de sărăcie. Una este cea a „săracului cu duhul". S-a înţeles total nepotrivit că ar fi vorba de prostie. Nu, sărmanul neotestamentar care va moşteni împărăţia cerului este cel sărăcit de ispite, vanităţi şi false orgolii. Mai mult, este cel ce-şi cunoaşte sărăcia propriului duh, în raport cu bogăţia infinită a Duhului lui Dumnezeu. Bernea menţionează şi alte tipuri de sărăcie. „Sărăcia din lene şi nepricepere este un păcat şi o suferinţă. Sărăcia din neputinţă este o ruşine, dar sărăcia din forţă şi activitate spirituală intensă este un titlu de nobleţe"[134]. Atunci cînd creştinismul ortodox ne solicită o anume sărăcie, pe aceasta din urmă o cheamă. Aşa cum ortodoxia nu ne cere să fim proşti (N. Steinhardt), tot aşa nu ne cere să fim calici, ci săraci *într-un sens... religios*.

Darurile în creştinism stau sub semnul Sfîntului Duh. Condiţia survenirii lor în lume este „curăţarea de patimi". Darurile Sf. Duh sînt daruri „de luminare a minţii şi tocmai de aceea daruri de fortificare a ei în orientarea spre Dumnezeu"[135]. Dumitru Stăniloae găseşte cinci asemenea daruri: • *darul botezului*, cel care consacră tînăra fiinţă umană într-o altă dimensiune spirituală; • *darul ştiinţei*, în sensul unei cunoaşteri ascunse care ne iniţiază în universul lucrurilor bune şi drepte; • *darul cunoştinţei* este cel care-l completează pe cel anterior. Dacă darul ştiinţei îţi oferă posibilitatea discernerii adevăratului bine de rău, cel al cunoştinţei îţi dezvăluie „însăşi raţiunea sau motivaţia mai adîncă a fiecărei porunci şi a fiecărei virtuţi"[136]. Acesta este un dar din apanajul exclusiv clerical. Urmează • *darul înţelegerii*, care face cu putinţă o simbioză desăvîrşită între natura umană şi raţiunea sacră. Dobîndind acest dar, ajungem să înţelegem pentru că noi înşine *sîntem ceea ce înţelegem*. În sfîrşit, • *darul înţelepciunii* este cel al înălţării la „cauza raţiunilor duhovniceşti din porunci şi la unirea cu ea"[137].

consecinţă, cel mai umil lucru îi dă sufletului o bucurie pe care avarul nu o va avea niciodată" (*Épitres de la captivité*, Beay Chesne, 1936, p. 127).

132. Jean Daniélou, *Reflexii despre misterul istoriei*, traducere de Willi Tauwinkl, prefaţă de H. de Lubac şi M.-I. Rondeau, Editura Universităţii Bucureşti, 1996, p. 60.
133. Ernest Bernea, *Îndemn la simplitate*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1995, p. 90.
134. Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 87.
135. Dumitru Stăniloae, *Ascetică şi mistică creştină sau Teologia vieţii spirituale*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 1993, p. 177.
136. *Ibidem*, p. 179.
137. *Ibidem*.

Doar aflîndu-se sub semnul sacru al acestor daruri a putut Nicolae Steinhardt să le înţeleagă tîlcul ascuns. Simţul comun, arată Steinhardt, crede că Iisus a cerut să dăruim celorlalţi din preaplinul nostru, din ceea ce ne prisoseşte. Un asemenea dar l-ar putea face orice om de bună-cuviinţă, fără să fie neapărat creştin. Altceva ne cerea Mîntuitorul: „să dăm din puţinul nostru, de nu şi din prea puţinul nostru"[138]. Ce altceva mai poţi dărui, decît ceea ce-ţi aparţine? Poate să ofere cineva ceea ce nu are? Nicidecum. De unde nu e, nici Dumnezeu nu cere. Ei bine, revelaţia adevăratului dar creştinesc a avut-o monahul de la Rohia, tîrziu, în ultimii ani ai vieţii, inspirat de o lectură din Henri Michaux. Abia atunci a înţeles că, de fapt, „Hristos ne cere cu totul altceva. Şi anume, să dăm ce nu avem."[139] Nu avem – asemenea unui personaj al lui Michaux – credinţă, nădejde, smerenie, încredere. Nu are importanţă. Contează doar dorinţa sinceră de a le căuta şi de a-i ajuta pe ceilalţi dăruindu-le. Astfel le vei dobîndi şi tu. *Dăruind vei dobîndi*. Este aici o logică divină, aparent paradoxală, a darului. Efectul lui va fi suprafiresc, cel ce va dărui astfel, va lua înapoi „har peste har".

*

Ospitalitatea. Este forma sublimă a dăruirii. Ernest Bernea vede în ea un temei aproape metafizic al adevăratului creştin. Ospitalitatea „înseamnă suflet deschis, primitor şi binefăcător, înseamnă lege a omeniei dincolo de alegere"[140]. După cum înţeleg darul şi ospitalitatea, oamenii se împart în cei care iau şi cei care dau. „Omul care ia dovedeşte sărăcie interioară, omul care dăruie, dimpotrivă, bogăţie."[141]

În general, ospitalitatea este o realitate sufletească şi spirituală cu totul aparte[142]. Oricînd se poate transforma (şi) în reversul ei. Faptul acesta este argumentat şi lingvistic. Una şi aceeaşi rădăcină lingvistică poate desemna atît *oaspetele*, cît şi opusul său, *duşmanul*. Grecescul *xenos* poate fi valorizat pozitiv, şi atunci desemnează oaspetele (de aici *philoxenia*, iubirea de oaspete). Poate, pe de altă parte, să fie învestit şi cu înţelesul negativ, reprezentînd adversarul (rezultă de aici *xenofobia*, ura faţă de oaspete şi faţă de străin). În limba latină, *hospes* înseamnă oaspete, iar *hostis* duşman. Confuzia este oricînd posibilă.

138. N. Steinhardt, *Dăruind vei dobîndi*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului, Baia Mare, 1992, p. 140.
139. *Ibidem*.
140. Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 96.
141. Ernest Bernea, *Treptele bucuriei*, Editura Agora, Iaşi, 1997, p.78.
142. Ofelia Văduva apropie ospitalitatea de ipostaza clasică a „darului total". Faptul devine cu putinţă dacă se are în atenţie impresionanta semantică a ospitalităţii în mentalul românesc. „Ea conţine ideea oferirii de hrană, băutură şi, uneori, adăpost, însă important nu este atît aspectul material, cît cel spiritual, darurile oferite urmînd a fi însoţite de crearea unei atmosfere plăcute şi destinse, de o atitudine caldă, cordială, faţă de «primitorii» actului de ospitalitate..." (*Magia darului*, ed. cit., p. 85).

Tema ospitalităţii, înţeleasă ca formă rafinată, specială a darului, pune în joc *imaginea celuilalt*. Totul este cum ţi-l reprezinţi pe cel străin şi diferit. Vezi în el pe aproapele tău sau pe departele total diferit? Interpretările diferă de la un spaţiu istorico-simbolic la altul.

În capitolul IV din *Geneză* răsună încă strigătul tragic al lui Cain: „Voi fi rătăcitor şi fugar pe pămînt şi oricine mă va întîlni, mă va ucide". Textul oferă astfel imaginea negativă pe care o avea străinul, pribeagul. Prin simplul fapt că era diferit, el devenea şi vînat. Era întotdeauna ucis. Tocmai aici poate interveni ospitalitatea, transformîndu-l pe cel străin şi diferit în aproapele şi prietenul nostru. Abraham însuşi o practica, invitîndu-şi oaspeţii străini să le spele picioarele şi să le ofere lapte cu pîine. Beduinii, oameni ai deşertului, respectau cu sfinţenie, după străvechile ritualuri, pe toţi străinii care le treceau pragul. După Jean Daniélou, ospitalitatea dă măsura gradului de civilizaţie de care este capabilă o seminţie. Arată-mi cît de ospitalier eşti şi îţi voi spune cît de civilizat ai devenit. În *Legile*, Platon invoca iubirea specială pe care grecii şi zeii lor o acordau străinilor. Un pelerin chinez este şi el menţionat de Daniélou, în *Reflexii despre misterul istoriei*, ca mărturisitor al ospitalităţii orientale[143].

Creştinismul va relua ritualurile ospitalităţii circumscriindu-le Botezului. Acesta ar fi fost iniţial un „ansamblu de rituri de ospitalitate: în acel moment se spălau picioarele celui botezat, i se ungea capul cu ulei şi i se oferea lapte şi miere"[144]. În creştinismul timpuriu, ospitalitatea avea un caracter instituţional. Episcopul împreună cu întreaga comunitate ofereau „cu bucurie şi sinceritate". François Lebrun, urmărind expresiile devoţiunii comunitare şi ale pietăţii personale în Europa începutului de secol XVIII, le menţionează ca fiind în număr de şapte: „să dai de mîncare celor flămînzi, să dai de băut celor însetaţi, să dai adăpost pelerinilor, să-i cercetezi pe cei aflaţi în temniţă, să-i cercetezi pe cei bolnavi, să-i îmbraci pe cei goi, să-i îngropi pe cei morţi"[145].

Astăzi, ritualurile moderne ale ospitalităţii sînt oarecum schimbate. Asupra lor voi reveni în secţiunea finală a acestui studiu.

143. Pelerinul chinez invocat de J. Daniélou era uimit constatînd o disimulare a simţului ospitalităţii pe măsură ce se apropia de ţinuturile creştine ale Occidentului. „Cînd era în Asia Centrală, ospitalitatea era foarte bună; cînd traversa ţările slave (ortodoxe) încă mai era; dar cînd a ajuns în ţările latine, se sfîrşise" (J. Daniélou, *Reflexii*..., p. 62).
144. Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 65.
145. Phillippe Ariès, Georges Duby (coordonatori), *Istoria vieţii private. De la Renaştere la Epoca Luminilor*, traducere de Constanţa Tănăsescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, vol. V, p. 118.

*

În *Eseu despre dar*, Marcel Mauss remarcă prevalenţa în timpurile moderne a darului contractual, întemeiat pe schimbul reciproc şi interesat[146]. Aspectul simbolic, gratuit este trecut oarecum în umbră de mentalitatea scientistă şi raţionalistă a Europei apusene. Prin urmare, nu pot decît să ne liniştească şi să ne bucure concluziile cercetărilor de teren - mai vechi sau mai noi - asupra darului în comunităţile româneşti. „În colectivităţile rurale româneşti, se mai poate vorbi *încă* (s.n.) de un caracter dezinteresat şi gratuit al darului oferit celor din jur sau unor forţe supreme numai din dorinţa menţinerii şi întăririi legăturilor cu aceştia, cît şi din bucuria senină a oferirii unui dar."[147] Aici darul poate lua forma jertfei sau a ofrandei. Specialiştii au menţinut şi cultivat o anume diferenţă între cei doi termeni. Evident, ea nu poate fi categorică, ultimă, definitivă. Un simplu dar - în funcţie de împrejurări - poate lua şi forma ofrandei. De regulă însă, „pentru obiceiurile de botez sau de nuntă este mai adecvată utilizarea termenului de dar"[148], în timp ce „pentru obiceiurile de înmormîntare este mai potrivit sensul ofrandei, în limbaj tradiţional - jertfă"[149]. *Darul* funcţionează într-un spaţiu social bine circumscris de norme şi obiceiuri, pe cînd *ofranda* transcende prin rosturile ei cuprinsul acestei lumi: se oferă defuncţilor, strămoşilor sau zeului suprem.

Principiul darului - numit şi „plocon", „cinste", „prinos" - în spaţiul tradiţional românesc este *reciprocitatea*. Darul se restituia sau nu avea loc sub nici un chip. De aceea rostul lui viza şi *integrarea socială* sub semnul cutumelor şi mentalităţilor creştine. Fiecare avea *sentimentul de noi*[150], simţindu-se integrat grupului sau

146. De origine tehnică, termenul de *interes* provine din latinescul *interest*. Era scris pe cărţile contabile „în faţa rentelor" ce se percepeau (Mauss, *Eseu*..., p. 214). Abia după victoria mercantilismului şi raţionalismului în Europa, noţiunile de „individ", „interes", „profit" au devenit principii şi valori sociale.
147. Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1996, p. 136.
148. *Ibidem*, p. 120.
149. *Ibidem*.
150. Simion Fl. Marian analizează în *Sărbătorile la români* obiceiul „umblării cu pasca". Aparent banal, acesta dezvăluie, de fapt, un tip de solidaritate socială cu totul aparte. Se aveau în atenţie relaţiile „în spiţa de neam lărgită" care codificau temeiuri sacre şi sociale unice. Umblau cu pasca „fiii la părinţi, nepoţii la naşi, fraţii şi surorile mai mici la fraţii şi surorile mai mari, finii la naşi, ginerii la socri şi cumetrii la cumetri" (Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 123).
Alături de acest dar, se mai poate invoca *ploconul de moaşă* (în perioada Anului Nou), *ploconul la naşi* (lăsatul-secului), *ploconul la socri* (după nuntă). Toţi ofereau ca semn de acceptare a darului o masă festivă. Nu se dăruia şi nu se răsplătea oricum. Se aprecia *statutul social*, *eficienţa economică* a familiei şi *respectul* acordat celorlalţi.

comunităţii. Este şi motivul pentru care un anumit ritual legat de dar devenea automat unul social. Este exemplul *ofrandei din primele roade*. Ele puteau fi primele spice de grîu, primele fructe sau obiceiul de a nu mînca „din primul lapte, din carnea de porc, din pîinea nouă", pînă ce în prealabil nu se oferea o parte celorlalţi[151]. Aceştia deveneau *mijlocitori* între membrii comunităţii şi divinitate. Dăruindu-li-se lor, se dăruia, de fapt, prin ei lui Dumnezeu[152]. Darul primului rod era astfel un substitut tîrziu al sacrificiului de întemeiere şi mulţumire adresat Zeului.

Ce se dăruia de fapt? În spaţiul social românesc exista un adevărat histrionism al darului. Etnologii includ aici *munca* (claca, şezătoarea); *darul augural* (urarea); *cîntecele rituale* (colinda[153], de exemplu); *dansul*. Nu în ultimul rînd, figurau aici şi *darul alimentar*. În prezent, predomină darul în articole sau în bani.

Toate acestea se ofereau/primeau (şi) cu ocazia unor mari momente din istoria personală a unui individ, a unei familii sau a unui grup. Iată cîteva asemenea ipostaze ale darului (pomenii) în tradiţia românească:

1. *Darul la naştere*. Pentru a persuada vocile destinului care proroceau copilului la naştere, se oferea ursitoarelor în dar o masă. Aşezată la capul copilului, ea cuprindea „alimente variate, proaspete, gustoase"[154]. Darul adresat ursitoarelor avea însă şi un sens sacrificial. Obiectele dăruite acestora erau de fapt substitute tîrzii ale întîiului sacrificiu. Se oferea o brăciră (betă) nouă, de culoare roşie, vin roşu şi un pahar de apă legat cu trei fire de mătase roşie. Toate aceste componente ale sacrificiului simbolic substituiau de fapt (prin culoarea lor roşie) sîngele.

2. *Darul pîinii şi al vinului*. Oferindu-se pîine (hrană fizică) şi vin (hrană spirituală) se oferea întreaga hrană a naturii omeneşti. Tocmai de aceea cele două alimente sînt un „simbol al vieţii omeneşti şi al personalităţii"[155]. Simbolistica lor se

151. Există în mentalul românesc tradiţional „obligaţia «împărţirii» primelor cireşe coapte la Sf. Petru (29 iunie), a primelor mere la Sf. Ilie (20 iulie), ca şi la Sf. Pantelimon (27 iunie) sau la Sf. Mc. Marina (17 iulie), a merelor dulci şi castraveţilor la Sînziene (24 iunie) sau a strugurilor la Înălţarea Sfintei Cruci (14 septembrie) – primele roade ale unei recolte mult timp aşteptate – sugerează presupunerea că ofrandele au fost iniţial destinate unor străvechi divinităţi vegetale, înlocuite apoi cu sfinţi şi evenimente creştine" (Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., pp. 108-109).
152. Al. Popescu, *Tradiţii de muncă româneşti*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 134-135.
153. Colinda reprezenta *schimbul de daruri* dintre copii (mesageri ai Cerului) şi oamenii locului. Primii ofereau urări, ceilalţi produse simbolice ale gospodăriei ţărăneşti (fructe, carne, colaci). Vezi, printre alte texte, Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p.14.
154. Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru...*, ed. cit., p. 198.
155. C.G. Jung, *op. cit.*, p. 155.

întemeiază pe textul liturgic creştin. Dăruindu-se pîinea şi vinul[156], se dăruia „întru cîtva cel mai bun produs al strădaniei omeneşti"[157]... El era, după Jung, un *simbol total*. Cuprindea produsul fizic ca atare, substanţa ce se prepara din el (din grîu sau strugure), daimonul sau zeul ce-l locuia, cît şi valoarea psihologică a voinţei omeneşti ce le-a făcut cu putinţă (strădania, sîrguinţa, efortul continuu şi perseverent).

Situaţia cu totul specială a acestor daruri creştine face ca ele să nu poată fi dăruite oricum şi de către oricine. De ce? Fiindcă întîiul dăruitor a fost Iisus însuşi. Textul neotestamentar ni-l prezintă ca pe un „preot sacrificator". Or, astăzi, în plină modernitate, nu cel care dăruieşte creştineşte pîine şi vin este cel ce săvîrşeşte darul. Iisus însuşi este dăruitorul ce oferă mijlocindu-se de propria lui persoană.

Pe de altă parte, în capitolul XXVI, 26-30 din *Matei*, fiul Mariei şi al lui Iosif, luînd o bucată de pîine, a frînt-o, a binecuvîntat-o, apoi a strigat: „Luaţi, mîncaţi, acesta este Trupul Meu". Printr-un gest simbolic similar, Iisus a consacrat şi vinul: „Beţi dintru acesta toţi/Că acesta este Sîngele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor". Deci Iisus nu este numai *sacrificatorul*, ci şi *sacrificatul*. Dăruind, el se dăruieşte de fapt pe sine.

Mentalul românesc mai păstrează şi alte ritualuri legate de oferirea vinului. Ele pot fi interpretabile prin modelul sacrificiului cristic sau, de ce nu, prin alte variante ale sacrificiilor precreştine. Un asemenea ritual este cel al oferirii primei găleţi de must scoasă de la teasc[158]. Interesantă este aici interdicţia de a pleca cu „plosca plină" din faţa cramei. Exista o lege nescrisă a viei care pedepsea imediat pe cel care o încălca.

În Bucovina şi Moldova de Nord, scrie Romulus Vulcănescu, proprietarii viilor puneau special în firidele gardului de la stradă „apă, vin şi poame pentru trecătorii însetaţi şi înfometaţi"[159].

3. *Darul vînatului*. Era comemorat o dată cu moartea unei rude apropiate. Actul vînătorii era precedat de o asceză şi purificare lăuntrică. „Vînătorul care doreşte să dea de pomană vînat, trebuia să ajuneze înainte de a-l vîna, să nu profereze insulte la adresa vînatului sau a patronului vînătorii"[160]. Prada era apoi sfinţită, consacrată de preot înainte de a fi consumată.

156. Vinul este departe de a numi un simplu aliment. Dincolo de banala hrană lichidă, el reprezintă şi licoarea bahică a „înveselirii". Faptul acesta devine cu putinţă, scrie Jung, datorită unui „spirit" sau „zeu" care locuieşte în licoare. „Miracolul vinului din Cana este totodată şi miracolul templelor lui Dionysos, şi există un sens profund în reprezentarea lui Hristos, tronînd ca un Dionysos în viţa-de-vie, pe potirul de împărtăşanie damaschin" (C.G. Jung, *op. cit.*, p.156).
157. *Ibidem*, p. 156.
158. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1985, p. 562.
159. *Ibidem*, p. 563.
160. Romulus Vulcănescu, *op. cit*, p. 543.

4. *Darul pentru morţi*. Masa de pomană se mai numeşte *praznic* sau *comîndare*. Are şi o funcţie terapeutică fiind, în acest sens, „o strategie de liniştire, utilă regăsirii confortului psihic al celor rămaşi în viaţă"[161].

– Darul pentru morţi mai are şi rostul de a opri revenirea lor în lumea de aici: „dacă nu le dai, morţii vin şi cer", aşa crede românul tradiţional. Neconsacrarea meselor sau simpla lor absenţă, *îi obligă* pe morţi să încalce anumite legi ale firii şi să revină aici luînd ceea ce le aparţine. Un alt motiv al prezenţei morţilor în această lume ar fi *falsul dar*, pomana cu „inima îndoită". „Cînd dai cuiva şi-ţi pare rău, atunci n-are parte."[162] Obiectul se distruge imediat sau mai tîrziu în mîinile celui ce l-a primit.

Darul morţilor este consemnat de Simion Florea Marian sub numele „pomană de mînă". Consta în „trimiterea de bucate şi băuturi, precum şi a unor obiecte pentru mîncare şi băut apă pe la vecini, neamuri şi, mai ales, copiilor"[163]. Un asemenea gen de pomană se oferea în special în sîmbetele ce precedau marile sărbători religioase. Sîmbăta este în mentalul tradiţional „ziua morţilor". Are ca arhetip sîmbăta morţii lui Iisus: acesta a fost răstignit vineri şi duminică a înviat. Prin urmare, sîmbăta a fost pentru el ziua morţii.

Dăruind morţilor[164], îţi dăruieşti de fapt ţie. Nu se dă, nu se oferă daruri oricum, oriunde şi oricui. Există întotdeauna anumite norme şi interdicţii ce definesc actul ritual al dăruirii. Astfel, nu se dă cu mîna nespălată sau murdară. Nu se oferă absolut nimic peste prag sau fereastră deoarece acestea sînt considerate a fi *hotare*, simboluri ale trecerii din lumea de aici în cea de dincolo. Dăruind peste hotar, cel ce dăruieşte se dăruieşte morţii pe sine însuşi sau, pur şi simplu, pomana sa nu este primită pe

161. Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru...*, ed. cit., p. 191. Pomana cuprinde, după Ofelia Văduva, următoarele ipostaze: 1. *Pomana cotidiană* este cea care reprezintă ofrandele dăruite zilnic, fără condiţionări spaţio-temporale (vezi exemplele oferite de autoare în urma unor cercetări recente de teren, în *Magia darului*, ed. cit., p. 129); 2. *Pomana rituală*, deosebit de importantă deoarece marchează trecerea din „lumea de aici" în cea „de dincolo". Este săvîrşită ritualic *în timpul vieţii* pentru cei vii dar, în egală măsură, şi pentru cei morţi. Ultima variantă cuprinde *pomana de mînă* şi *masa de pomană*, numită în funcţie de zonă *praznic* sau *comîndare*.
Cercetările clasice ale lui Simion Florea Marian, Elena Niculiţă-Voronca, Tudor Pamfile sînt actualizate şi (re)confirmate în anii '90 de Ofelia Văduva. Autoarea are în atenţie, în mod special, ritualurile actuale ale oferirii/primirii de daruri în perioada marilor sărbători (Paşte, Rusalii, Crăciun) în strînsă legătură cu anumite culte ale morţilor. (Vezi *Magia darului*, ed. cit., pp. 133-140).

162. *Ibidem*, nota 82.

163. Simion Fl. Marian, *Înmormîntarea la români*, Litotipografia Carol Göbl, Bucureşti, 1892, p. 380.

164. Există şi o altă tradiţie românească legată de pomana morţilor. Totodată prin ea se invoca şi aducerea ploii. Se numeşte *pomana Caloianului*, la ea participînd „tineret din sat". Se cînta, se ospăta şi se făcea hora (Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p.421).

Lumea Cealaltă. Ceea ce oferi – sincer şi cu inimă deschisă – regăseşti în totalitate dincolo. Este în joc motivul biblic al acelui „palat din ceruri" de care vorbea apostolul şi pe care începi a-l înălţa – prin daruri – încă din cuprinsul acestei lumi.

Informaţiile de teren, culese în perioada anilor '70, '80, '90, argumentează o surprinzătoare compatibilitate între mentalul tradiţional neeuropean analizat de Mauss în *Eseu despre dar* şi cel tipic românesc[165]. Este motivul pentru care am consacrat darului în creştinismul ortodox românesc această penultimă parte a studiului.

6. Darurile contemporane, furtul comunist şi refuzul „feţei putrede"

Darul nu mai există. Darul este pretutindeni.

(Godbout, *L'esprit du don*)

Deşi „acţiunea raţională în raport cu un scop" (Max Weber) a ajuns să construiască o Europă bazată pe pragmatism, eficienţă economică şi mercantilism, totuşi au rămas anumite fapte simbolice care nu pot fi înţelese şi explicate „în termeni de vînzare şi cumpărare"[166]. Una dintre acestea este darul. Mauss îi vedea o anume actualitate (evident în primele decenii ale secolului XX). Invoca drept argument, printre altele, şi exemplul unei familii din Lorena care, deşi trăia modest, ajungea, cu ocazia marilor sărbători, să se ruineze pentru oaspeţi. Exemplul ei nu era singurul în Franţa anilor '20. „Putem spune că o parte din poporul nostru se conduce după

165. Această compatibilitate este simbolizată şi de motivul „jurămîntului cu limbă de moarte". Ceea ce răposatul a lăsat în clipa ultimă a vieţii familiei, rudelor, apropiaţilor devine în mentalul social românesc obligaţie sacră. Iată ce afirmă în acest sens informatorii de teren ai Ofeliei Văduva: „Se zicea: a lăsat cu limbă de moarte şi nu pot face altfel, să nu strige pămîntul la mine"; „Ce se spunea pe patul morţii era sfînt. În unele familii se mai respectă şi azi"; „Ce lăsa cu gura lui bătrînul era sfînt"; „Ultimul cuvînt era lege"; „Muribundul aduna copii în faţa mamei sau a unui om străin sau a rudelor şi le împărţea, să nu se certe, că era sfînt, lăsat cu limbă de moarte"; „Cuvîntul de pe patul de moarte era sfinţenie. Nu mai trebuiau nici martori". Toate aceste spuse ale oamenilor din diferite regiuni istorice ale ţării argumentează dimensiunea *normativă* şi *sacră* a darului. Ieşirea din normă presupunea atragerea stigmatului colectiv şi anularea dimensiunii sacre a darului. „Darul îşi pierde, în acest caz, însuşirea de a lega, a echilibra, a armoniza relaţiile. Apare faţeta lui negativă, el dezbină, declanşează neînţelegeri, atrage discordia şi nemulţumirea" (Ofelia Văduva, *Magia darului*, ed. cit., p. 145). Situaţiile de genul acesta sînt, totuşi, suficient de rare în mentalul social tradiţional românesc.

166. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 198.

asemenea principii, fără să mai ţină cont de bani atunci cînd este vorba despre musafiri, despre sărbători sau despre cadourile oferite la diverse ocazii."[167] Nu cred că astăzi situaţia s-a schimbat foarte mult, doar că ospitalitatea a încetat a mai fi apanajul aproape exclusiv al familiei. Ea s-a disimulat în alte spaţii simbolice, din raţiuni pragmatice şi de eficienţă economică. Mă refer, în primul rînd, la „casele de oaspeţi" şi la „hoteluri". În acest ultim caz, semantica termenului „hotel" („hôte", oaspete) este astăzi diferită. În schimbul ospitalităţii se solicită o anumită sumă de bani, fapt prin excelenţă modern.

*

Plecînd de la supoziţiile lui Marcel Mauss referitoare la actualitatea *darului* în Europa modernă, voi încerca să surprind, în încheiere, cîteva ipostaze sociale vii, actuale ale *potlatch*-ului străvechi.

1. *Societăţi ale darului, societăţi ale furtului*. Pierre Clastres amintea opiniile recente ale etnologilor care au studiat comunităţile de indieni din America de Sud, referitor la dar. Cercetînd *potlatch*-ul acestora, savanţii erau, în cea mai mare parte, de acord cu faptul că „obligaţia şefului de a da este de fapt trăită de indieni ca un fel de drept de a-l supune pe acesta unui *jaf permanent* (s.n.). Iar dacă nefericitul lider încerca să stăvilească această scurgere de daruri, orice prestigiu, orice putere îi sînt imediat contestate"[168]. De aici şi sărăcia aproape ostentativă pe care şefii de clan o cultivau ca răspuns la provocare şi ca o formă de apărare! Purtau „podoabele cele mai prăpădite" (Francis Huxley, *Aimables sauvages*, cu o referire la indienii urubu). Totuşi, nu puteau evita la nesfîrşit *potlatch*-ul. Cumpătarea şi opulenţa sînt incompatibile cu puterea şi prestigiul lor social, arată Claude Lévi-Strauss în *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Deşi darul era perceput în acele comunităţi drept un *jaf permanent*, totuşi ele se întemeiau pe *potlatch*. Fiind primul obiect simbolic al umanităţii (Theodor Baconsky), darul a putut crea şi un model social. Putem vorbi de existenţa unei străvechi societăţi întemeiate pe dar. Modelul darului a coexistat cu cel al schimbului, în special economic. Pe acesta din urmă se întemeiază chiar societatea modernă. Doar împreună cele două modele (al darului şi al schimbului) ar defini *post-capitalismul*, crede Liviu Antonesei[169], invocînd drept argument ideile lui Peter F. Drucker din *Post-Capitalist Society*, Harper Business, 1993.

167. *Ibidem*, p. 199.
168. Pierre Clastres, *Societatea contra statului. Studii de antropologie politică*, traducere de Emanuel Actarian, prefaţă de Vintilă Mihăilescu, Editura Ararat, Bucureşti, 1995, p. 36.
169. Este vorba de un splendid text al lui Liviu Antonesei, *Eseu despre furt. Modelul fundamental al societăţilor comuniste şi post-comuniste*, în revista „22", nr. 25, 1994, p. 11 şi nr. 26/1994, p. 13.

Jaful sub chip de *potlatch*, amintit de Pierre Clastres, se regăseşte în apogeul existenţei sale în societăţile comuniste. Liviu Antonesei, în *Eseu despre furt*, a argumentat convingător această idee. Ce anume poate defini „erezia criminală" numită comunism? *Furtul*, răspunde simplu şi firesc Antonesei. El a devenit în comunism un *dar pe dos* şi nu un contradar ca în sistemul *potlatch*-ului. „Sistemul comunist debutează cu un mare furt iniţial – este vorba de furtul proprietăţii – şi se constituie prin escaladarea spectaculoasă a nenumăratelor forme de furt."[170] De la „păcatul originar" al *exproprierii* şi *naţionalizării*, s-a ajuns inevitabil şi la alte furturi, cum ar fi cel al proprietăţii şi, în ultimă instanţă, al conştiinţei şi al fricii de Dumnezeu.

Între furt şi dar există anumite asemănări de principiu. Şi unul şi altul se întemeiază pe *reciprocitate*. Darului i se răspunde cu dar, obligaţiei de a dărui cu cea de a primi şi de a întoarce darul. Acelaşi mecanism funcţionează şi în cazul furtului. Cine fură va fi la rîndul său furat. Există un *furt-provocare* şi un *furt-răspuns*. Dintre chipurile valahe ale acestuia din urmă, Liviu Antonesei menţionează „neasumarea sarcinilor absurde de muncă, chiulul, certificatele medicale fără acoperire, piaţa neagră care încerca să păstreze ceva din fosta economie de schimb, glumele politice, chiar furtul"[171]. Mai recent, a apărut, ca urmare a mediatizării, „corupţia generalizată", „corupţia fără corupţi". A trebuit să vină noiembrie 1996 pentru ca această plagă extinsă pe trupul bolnav al societăţii să capete cîteva nume. Asistăm din ce în ce mai mult la o extirpare a marilor şi micilor hoţi. Societatea furtului începe să se prăbuşească, asemeni unui joc de cărţi măsluit. Un recent strigăt al acestei „erezii criminale" a fost decapitarea economică a unor monştri industriali cu picioare de lut care adăposteau parcă în adîncul burţilor hohotele de rîs funebru ale Marilor Hoţi.

2. *Războiul – un* potlatch *decăzut*? Vechiul *potlatch* era (şi) un război. Unele comunităţi îl numeau chiar „dansul războiului". Apropierea cred că rezistă. Prin războiul modern, în urma unei confruntări armate, poţi lua în stăpînire averea, prestigiul şi privilegiile celor învinşi. Cineva pierde, altcineva cîştigă. *Tertium non datur*. Nu poţi ieşi din acest dans al morţii decît învins (şi atunci eşti scos de altul) sau învingător.

La fel, obiectul pus uneori în joc de *potlatch* era proprietatea. În urma confruntării de daruri, era „ucisă" fie proprietatea ta, fie a celuilalt. Cine nu mai era în măsură să ofere *darul-replică* îşi pierdea prestigiul, numele şi proprietatea. Înceta prin aceasta a mai avea ceea ce numim noi astăzi „titlu de proprietate".

3. *Luxul vestimentar – imagine palidă a* potlatch*-ului*. Schimbul autentic de daruri sub forma *potlatch*-ului sau *kulei* presupunea luxul vestimentar şi bogăţia ostentativă. Ceea ce Pierre Clastres numeşte *potlatch* înţeles ca un jaf permanent

170. *Ibidem*, p. 11.
171. *Ibidem*.

reprezintă o formă decăzută, profană a *potlatch*-ului. Luxul creează şi confirmă rangul social. „Nu există rang înalt care să nu presupună pompă."[172] În joc era însă un lux îndreptăţit, confirmat de prestigiul sacru şi social, şi nu unul fals, exhibat ostentativ pentru a părea ceea ce nu eşti. Bunul gust vestimentar, discreţia şi calitatea veşmintelor ar putea fi astăzi expresii ale modei ce amintesc (încă) de fastul afişat al *potlatch*-ului.

4. *Noutatea ludică a străvechiului dar.* Făcînd parte din sistemul darurilor, jocul era şi este încă – într-un anumit fel – o formă de *potlatch*. Riscul jocului modern este acelaşi cu cel al *potlatch*-ului: se oferă bunuri care, *în mod normal*, nu ar trebui oferite (soţie, copii, titlu etc.). Rareori jocul era cîştigat pentru ca toate acestea să nu fie pierdute. De cele mai multe ori, jocul era pierdut. Remiza era exclusă.

În acest sens, o formă tîrzie şi vulgară a vechiului schimb de daruri ar fi *jocurile de noroc*. Barul şi cazinoul devin astăzi spaţii consacrate ale schimbului ludic. Se oferă, se provoacă, se joacă, se pierde sau se cîştigă. Atît clasicul *potlatch*, cît şi actualul joc de noroc se întemeiază pe *bogăţie*. Diferenţa stă în faptul că primul joc nu se evalua niciodată în bani, pe cînd ultimul se măsoară întotdeauna financiar. Mai mult, înţelesurile acordate bogăţiei erau diferite, chiar contrare. Pentru vechiul indian, bogăţia avea un înţeles simbolic şi spiritual. Om „bogat" era cel care avea *mana* (pentru vechii polinezieni), *walas* (pentru indienii nord-americani), sau *auctoritas* (pentru vechii locuitori ai Imperiului Roman). În schimb, bogatul pariurilor şi jocurilor moderne este, în sens propriu, cel ce deţine bani, avere, titlu şi proprietate. Diferenţele sînt mai mult decît evidente.

5. *Despre darul senectuţii.* Th. Baconsky vede în dar un simbol compensator al unei rupturi de nivel ontologic. De exemplu, cineva îşi aniversează „nunta de aur" sau ieşirea la pensie. În acele momente sărbătoreşti, biografia lui, adesea neinteresantă, devine una viu trăită şi deplin personalizată. Este un moment, aş îndrăzni să spun, asemănător morţii. Ca şi în pragul acesteia, venerabilul om îşi rememorează întreaga viaţă, concentrînd-o în durata unei clipe unice. Judecă şi cumpăneşte totul, încercînd a-şi investi cu sens viitorii ani ai senectuţii. Darul primit cu ocazia trecerii dintr-o vîrstă a tinereţii şi maturităţii în una a deplinei împliniri adună în sine totul sub semnul uniunii de contrarii: bucurie şi melancolică tristeţe, resemnare şi speranţă, ambiţii frînte alături de întinderea de necuprins a unor orizonturi încă nedesluşite. „Cu alte cuvinte, darul socializează banalitatea şi civilizează durata."[173] Îl provoacă pe om la o meditaţie pe tema timpului risipit şi a sensului bătrîneţii[174].

172. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 77.
173. Theodor Baconsky, *op. cit.*, p. 57.
174. Memorabile rămîn, în acest sens, paginile lui Eliade despre sensul bătrîneţii în societăţile arhaice şi despre pierderea lui în cele moderne. Vezi Mircea Eliade, *Jurnal*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, vol. II.

6. *„Dăruieşti şi cîştigi".* În preajma Crăciunului din 1997, postul de televiziune Pro TV a reluat şi interpretat într-un mod „original" obiceiul dăruirii şi filantropiei creştine. Adunînd fonduri serioase din banii telespectatorilor dornici de a cumpăra cărţile poştale „Dăruieşti şi cîştigi", Pro TV a redistribuit democratic – pe baza „legii norocului" – cadouri şi bani unor „minoritari, marginali, excluşi", pentru a relua sintagma-titlu a lucrării *Minoritari, marginali, excluşi*, apărută la Editura Polirom. Faptul în sine este, după opinia mea, mai mult decît remarcabil. Totuşi, el nu este lipsit de o anume viclenie managerială foarte des uzitată astăzi. Ea constă în „instrumentarea sacrului în beneficiul unei euforice psihoze PRO"[175]. Prin urmare, darurile PRO sînt – în esenţa lor – departe de orice umbră a creştinismului. De ce? În primul rînd, pentru că darul creştin se face în tăcere şi smerenie. Dimpotrivă, darul PRO s-a făcut cu surle şi trîmbiţe (la fel şi darurile altor televiziuni). În al doilea rînd, spiritul creştinismului îţi cere să dăruieşti din ceea ce nu ai (N. Steinhardt), *nesolicitînd nimic în schimb,* nici măcar recunoştinţa. „Milostivenia" televizată, dimpotrivă, mizează enorm pe spectacol, reclamă şi pe savurarea *live* a lacrimilor, emoţiilor şi recunoştinţei, toate exprimate obligatoriu în faţa camerei de luat vederi. Filantropia şi gestul caritabil mediatizate sugrumă firul vital care leagă făptura creată de Creatorul ei, circumscriind totul unei „etici postmoraliste" (Gilles Lipovetsky) a pragmatismului şi divertismentului.

Din punct de vedere creştin, darurile televizate sînt *nondaruri*.

7. *Darul de sînge şi organe.* Reprezintă o ipostază (post)modernă a darului care reţine din ce în ce mai mult atenţia şi interesul societăţilor contemporane. Ea se înscrie în logica benevolatului şi altruismului occidental care defineşte într-o măsură remarcabilă noua mentalitate a societăţii „postmoraliste" (Gilles Lipovetsky) şi noul sector al timpului cuaternar.

*

Vechii indieni îl numeau pe cel care *nu* a oferit niciodată un dar *Quelsem*, adică Faţă Putredă.[176] Se fereau cît puteau de mirosul acestui cadavru viu aflat în descompunere, dăruind şi primind daruri. Aceasta este poate marea lecţie a *potlatch*-ului şi a celui care ne-a oferit în dar un *Eseu despre dar*.

175. Anca Manolescu, *Două viziuni ale lui Moş Crăciun*, în „Dilema", nr. 257, 26 decembrie, 1997, p. 10.
176. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 125, nota 160.

RITUALURILE SACRIFICIULUI ŞI SOCIOLOGIA MORŢII ÎNTEMEIETOARE

Sacrificiul este principiul vieţii şi sufletul tuturor zeilor şi al tuturor fiinţelor.

(Satapatha Br., VIII)

1. Teorii despre sacrificiu

La sfîrşitul secolului XIX, imediat după publicarea studiilor şi cercetărilor lui R. Taylor, R. Smith şi J. Frazer consacrate sacrificiului, şcoala franceză de sociologie a religiilor va da o remarcabilă replică teoriilor lansate, printr-un text scris de Marcel Mauss şi Henri Hubert. Cei doi autori vor publica, în 1899, un amplu studiu polemic intitulat *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*[177] (*Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*). Acesta va marca definitiv cercetarea în domeniu. Stimulaţi, în special, de interpretarea dată sacrificiului de Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1899), autorii francezi gîndesc o altă structură a acestuia, una care să nu derive dintr-o formă simplă şi primitivă.

Pentru a glosa pe marginea teoriei sacrificiului formulată de Mauss şi Hubert, vom aduce mai întîi în atenţie sensurile instituite ritualurilor sacrificiale de autorii care i-au precedat.

Unul dintre ei este şi antropologul englez E.B. Tylor (*Religion in Primitive Culture*, 1871). Autorul identifică mai multe expresii simbolice şi sociale ale sacrificiului în cuprinsul tuturor comunităţilor tradiţionale. Printre acestea este amintit *sacrificiul-dar* (formă incipientă, originară, constînd în schimbul reciproc de daruri dintre sacrificant şi zeu); *sacrificiul-omagiu* şi, în ultimul rînd, *sacrificiul-renunţare*. Acesta din urmă va fi reluat în textele lui Émile Durkheim (*Formele elementare ale vieţii religioase* etc.), Evans Pritchard şi Ernst Cassirer (*Filosofia formelor simbolice*). Toţi trei sînt de acord că, indiferent de obiectul sacrificiului (făptură vie sau

177. Am folosit, în redactarea prezentului studiu, ediţia franceză a textului *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, publicat în *Mélanges d'histoire des religions*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929, pp. 1-130.

simpla ei efigie), acesta presupune renunţare. Ea nu poate avea decît efecte benefice „stimulînd voinţa omului, reprimînd multiple şi divergente impulsuri naturale"[178].

Însă autorul care a provocat în mod special eseul lui Mauss şi Hubert a fost W. Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1899). Acesta situa originea sacrificiului tocmai în cuprinsul comunităţii totemice originare. Nu există sacrificiu în afara totemului, afirma Smith. Totemul era nici mai mult, nici mai puţin decît masca sub care se ascundea adevăratul zeu. Sacrificiul a făcut însă ca masca să devină totuna cu chipul ascuns. Sub forma totemului, zeul însuşi era periodic sacrificat, masticat şi asumat de toţi membrii comunităţii. Cu ce rezultate? Cu ce efecte sociale? În primul rînd, subiecţii umani ai mesei totemice dobîndeau *temporar* o condiţie divină. Mîncînd carnea zeului devii asemenea lui. În al doilea rînd, în perspectiva timpului, oamenii păstrau – dincolo de efectele restrînse şi imediate ale prînzului sacrificial – însemnele unei profunde comuniuni. Simplul fapt de a fi fost împreună la ceremonia sărbătorii totemului le oferea certitudinea unei solidarităţi sacre, a unei comuniuni umane desăvîrşite. Acest fapt simbolic l-a determinat pe Robertson Smith să insiste pe *sacrificiul-comuniune* şi să-l plaseze la originea tuturor formelor ulterioare de sacrificiu.

Pînă la apariţia cărţii celor doi autori francezi, J. Frazer (*Creanga de aur*, 1890) va fi cel care va deconstrui teoria lui Robertson Smith. Nu a fost necesar un nou joc al interpretărilor, pentru că înseşi datele problemei erau, în mare parte, false. Astfel, totemismul – fenomen social şi religios – era departe de a fi universal. Sacrificii aveau loc şi în absenţa lui. Mai mult, „sacrificiile-comuniune totemice" erau fulgurante, cu totul episodice în istoria religioasă a umanităţii. Majoritare erau acele ritualuri întemeiate pe o *legătură simpatetică* între om şi zeu. „Mîncînd corpul zeului (animal sau om), el (primitivul) îşi însuşeşte o parte din calităţile şi din puterile zeului."[179] Ele sînt, după părerea mea, o bună ilustrare a ceea ce Eliade numea a fi degradarea simbolurilor. Mai curînd, aceste tipuri de sacrificii ar fi forme ultime, maculate, simplificate ale sacrificiului originar. Acesta avea întotdeauna o valoare cosmogonică, şi doar uneori una magică. În întreg complexul cultural circumpacific se regăsea o reprezentare iconică, una care figura un om în gura unui monstru. Spiritul pozitivist i-a făcut acesteia o lectură simplistă: divinitatea vieţuieşte consumînd oameni. Prin urmare, dacă lucrurile s-ar petrece şi invers sau dacă omul şi-ar consuma semenul, ar deveni şi el asemenea zeului. Nimic mai fals. În fond, imaginea se cerea interpretată cosmogonic, arată Mircea Eliade. Sensul era următorul: primul om se naşte din divinitatea întunericului.

178. Este ideea lui Ernst Cassirer (*Filosofia formelor simbolice*), conform căreia „limitarea dorinţei" ar fi o formă a renunţării. A se vedea, în acest sens, o foarte documentată lucrare semnată de Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, ed. cit., 1996, p. 149.

179. J. Frazer, *Creanga de aur*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, vol. IV, p. 72.

Marcel Mauss şi Henri Hubert, în *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, sînt reţinuţi nu atît de metafizica sacrificiului (asemenea lui Eliade), cît, mai curînd, de fenomenologia lui. Îi reproşează lui Robertson Smith faptul de a fi redus „sacrificiul ispăşitor la sacrificiul-comuniune", trădînd astfel adevărata unitate a sacrificiilor. Nu putem afirma şi argumenta existenţa unui întreg *sistem sacrificial*, derivat dintr-o formă primitivă şi simplă. „Un asemenea sacrificiu nu există."[180] Există doar un amestec histrionic al ritualurilor de sacrificiu. Ele nu sînt „pure", perfect independente unele de altele. Sacrificiile din spaţiul teuton, de exemplu, s-au clasificat în *Sühnopfer* (sacrificii ispăşitoare), *Dankopfer* (sacrificii de mulţumire) şi *Bittopfer* (sacrificii de cerere). Modelul nu rezistă, susţin Mauss şi Hubert, pentru că aceleaşi ritualuri se întîlnesc în toate cele trei tipuri. Numai o voinţă arbitrară, perfect nerealistă, le poate situa în categorii formale, seci şi irelevante.

Să înţelegem atunci că nu există o unitate a sacrificiilor? Există, numai că ea se cere altfel înţeleasă. Temeiul acestei unităţi constă mai mult într-o tehnică de consacrare mijlocită de existenţa unei victime, şi nu într-o diferenţă specifică de conţinut a sacrificiilor[181]. Unitatea pură a sacrificiilor nu există. Dacă totuşi o întîlnim, atunci ea nu este decît o construcţie a minţii noastre şi nu un fapt propriu-zis al realităţii. Putem nuanţa ideea oprindu-ne asupra sacrificiilor hinduse. În ciuda eterogenităţii lor, acestea stau sub semnul unei unităţi. Este vorba de o unitate dual㠎. Ea cuprinde sacrificiile *constante*, dar şi pe cele *ocazionale*. Primele sînt legate de anumite perioade sau momente ale anului. Ele au loc „indiferent de voinţa oamenilor şi de hazardul circumstanţelor". Pot fi amintite aici sacrificiile zilnice, cele de lună nouă sau lună plină, precum şi sacrificiile sezoniere sau pastorale.

180. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 122.

181. Pentru a argumenta falsa tipologie a sacrificiilor, M. Mauss şi H. Hubert au în atenţie – printre altele – şi sacrificiul ebraic. Astfel, în *Levitic* sacrificiile sînt reduse la patru forme fundamentale: *ôlî* (care este mai mult un element descriptiv ce constă în prezentarea ofrandei divinităţii); *minhî* (descrierea ofrandei sau a victimei de natură vegetală, cum o numesc Mauss şi Hubert); *hattît* (sacrificiul de ispăşire) şi *shelamim* (sacrificiul comunial, de alianţă, de legămînt). O primă observaţie a celor doi sociologi francezi este aceea că, de fapt, întîlnim aici două tipuri de sacrificii (*hattît* şi *shelamim*) şi nu patru. Pe de altă parte, toate interferează. Sacrificiul consacrării Marelui Preot, de exemplu, se compune din *hattît* (sacrificiul ispăşitor), din *ôlî* (arderea victimei), dar şi din *shelamim* (sacrificiul de mulţumire). Ultimul constă din consumarea împreună a unui berbec sacrificat. Sacrificiul pentru purificarea lăuzelor conţine atît *hattît* cît şi *ôlî*. Prin urmare, nu putem separa şi clasifica decît în mod arbitrar şi iluzoriu aceste tipuri sacrificiale.
Cu totul privilegiat în eseul lor este sacrificiul hindus. În cuprinsul acestuia întîlnim toate aspectele specifice ritualurilor de sacrificiu. Regăsim aici atît aspecte *ispăşitoare* (atribuite geniilor rele), momente consacrate în exclusivitate *divinităţii*, părţi de *comuniune* (pe care şi le asumă cel ce aduce sacrificiul), cît şi imagini *sacerdotale*. Există o unitate a acestor sacrificii? Da, dar una extrem de „diferită".

În schimb, cele *ocazionale* sînt proprii doar anumitor momente din viaţa familiei sau a comunităţii: naşterea, tunderea rituală, încredinţarea unui copil, căsătoria, moartea etc. Tot ocazional este şi sacrificiul de ungere şi consacrare a unui rege.

O altă diferenţă esenţială între interpretarea lui Robertson Smith şi cea a lui Mauss şi Hubert se referă la scopul sacrificiului. Smith era convins de faptul că un sacrificiu se împlineşte doar atunci cînd victima se identifică cu divinitatea. Dimpotrivă, Mauss şi Hubert cred că scopul ultim – atingerea desăvîrşirii – are loc printr-o sacralizare a sacrificantului şi nu a victimei. Acesta dobîndeşte, în urma consacrării, o cu totul altă condiţie. Victima este doar o *cale*, un mijloc pentru atingerea beatitudinii sacre, nicidecum scopul propriu-zis al sacrificiului, aşa cum afirma Robertson Smith. „Sacrificiul este un mijloc pentru profan de a comunica cu sacrul prin intermediul unei victime."[182] Aceasta din urmă este *mijlocul*, iar comunicarea cu divinitatea *scopul*.

Delimitarea celor doi sociologi de teoria unităţii sacrificiale a lui Robertson Smith nu este deloc singulară în spaţiul culturii franceze. O preia şi o nuanţează mai tîrziu Claude Lévi-Strauss în lucrarea sa *Gîndirea sălbatică*. După antropologul francez, legătura dintre totemism şi sacrificiu este una iluzorie, falsă. Sacrificii au existat şi în afara comunităţilor totemice. Scopul nu este neapărat identificarea victimei cu divinitatea, ci, mai curînd, identificarea sacrificantului cu zeul său. Ea se realiza succesiv, în grade diferite. Faptul nu exclude însă existenţa unei tipologii sacrificiale. Prin urmare, pot fi ritualuri sacrificiale de *expirare*, cît şi de *comuniune*. A le aduna însă sub semnul originar al unei forme de sacrificiu unic este mult prea mult. Nimic din cercetările de teren nu-l îndreptăţeşte pe Lévi-Strauss să accepte această presupusă unitate.

2. Sacrificiul – fapt social total

Sacrificiul (lat. *sacrificium*) este un termen compus din *sacer* (sfînt) şi verbul *facere* (a face). A sacrifica înseamnă a săvîrşi un act sfînt sau, dimpotrivă, a sfinţi o faptă omenească. Varianta slavonă a termenului este cea de „jertfă". Definind dintru început sacrificiul, Mauss şi Hubert insistă asupra unui aspect care în eseul lor apare drept esenţial: „cuvîntul *sacrificiu* sugerează nemijlocit ideea de consacrare şi de aceea am putea crede că cele două noţiuni se confundă"[183]. De fapt, deşi complementare, ele se disting. Consacrarea este doar o condiţie (esenţială) a sacrificiului, pe cînd acesta din urmă cuprinde un adevărat sistem. De ce totuşi consacrarea este condiţia esenţială? Pentru că, prin mijlocirea ei, un anumit lucru trece din spaţiul lumii profane în cel al sacrului. Ofrandele sacrificate cu ocazia

182. M. Mauss, *Œuvres*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, vol. I, p. 301.
183. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 9.

construcţiei unei case, de exemplu, încetează a mai fi aceleaşi la sfîrşitul ritualului sacrificial. Ele devin sfinte, transformîndu-se în sufletul noii construcţii. Condiţia lor s-a schimbat fundamental.

Este însă consacrarea una şi aceeaşi în cadrul tuturor ritualurilor, sau diferă, fiind structurată în mai multe tipuri? Consacrarea diferă, afirmă Mauss şi Hubert, existînd astfel mai multe categorii. În primul rînd, se impune un tip de consacrare ce se limitează – prin efectele ei – la nivelul obiectului consacrat. Regele consacrat îşi modifică doar el singur condiţia şi nimeni altcineva. Identitatea consacrării îi epuizează cuprinderea şi realitatea. Tot ce este în afara persoanei sale va rămîne în continuare sub semnul profanului. În al doilea rînd, există tipuri de consacrare care „iradiază dincolo de obiectul consacrat"[184]. Sacrificantul, personajul principal al ritualului, deşi transsubstanţializează obiectele sau victimele sacrificiului, nu rămîne nici el acelaşi. Iese din starea de păcat intrînd în cea de har. Efectele consacrării îl marchează definitiv. Ieşirea de sub semnul condiţiei divine se face prin intermediul riturilor de desacralizare.

Teoria sacralizării şi desacralizării, prezentă în *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, situează faptul sacrificial sub semnul totalităţii. Acesta cuprinde în sine totul: profanul şi sfinţenia, sacralizarea şi desacralizarea, crima şi jertfa. Este, altfel spus, un fapt social total. Asumîndu-şi toate atributele lumescului, sacrificiul le transfigurează sub semnul eternităţii.

Ideea a fost dezvoltată, înaintea lui Mauss şi Hubert, de Joseph De Maistre în *Traité sur les sacrifices* (1809). După De Maistre, sacrificiul este un fapt *consubstanţial* naturii umane. El nu a apărut într-un moment sau altul al istoriei pentru ca ulterior să dispară. Dimpotrivă, sacrificiul este etern. De ce ? Pentru că însoţeşte în permanenţă omul şi face cu putinţă relaţia acestuia cu absolutul. Este umbra pămîntească a zeului. Lumina acestuia este Iubirea revărsată. Umbra chipului său, în schimb, este mînia şi teroarea sacrificială. Ele se cer împăcate doar prin sacrificii. Orice divinitate din panteonul cunoscut este o realitate contradictorie şi totală. Cuprinde în sine Binele şi Răul, Lumina şi Întunericul, Înaltul şi Adîncul. În economia întregului divin, totul are o justificare. Chiar şi răul. Cu atît mai mult „răul" omenesc, atunci cînd acesta ia forma crimei sacrificiale. Joseph De Maistre ne pune în faţa unui adevăr crud şi cutremurător, reluat mai tîrziu şi de Mauss şi Hubert în eseul lor: creatura umană se află „sub mîna unei puteri mînioase şi că această putere nu poate fi împăcată decît cu preţul unor sacrificii"[185]. Din acest punct de vedere, sacrificiile sînt justificate şi ontologic. Argumentul ar putea fi chiar naşterea fiecăruia dintre noi. Am venit pe lume zămisliţi „întru fărădelegi" (*Psalmul* 52, 2), de propriii noştri (proto)părinţi. Definind natura umană în ceea ce

184. *Ibidem*, p. 10.
185. Joseph De Maistre, *Traité sur les sacrifices*, Paris, 1809, vol. II, pp. 259-261.

are ea mai straniu, aceste „fărădelegi" pot fi interpretate şi altfel decît sînt, de obicei, în discursul creştin. Ele nu ţin neapărat de un „păcat originar", putînd fi înţelese ca realităţi situate dincolo de bine şi de rău. Naşterea umană, ca şi sacrificiul, *în sine* nu sînt nici bune, nici rele. Ele, pur şi simplu, sînt. Noi le putem numi bune sau rele, dar realitatea lor este dincolo de aceste atribute omeneşti. Sacrificiul nu este altfel decît este subiectul său permanent, omul. Împreună cu acesta, sacrificiul se situează într-o specie a intervalului, între realitatea făpturilor demonice şi cea a fiinţelor celeste. Sistemul sacrificial are o condiţie ontologică mijlocitoare între Cer şi Infern. Prin intermediul lui, creatura umană poate împăca un zeu mîniat, oferindu-i tributul de sînge şi carne. Ideea este universală, arată De Maistre. La fel şi „vina" noastră de a ne fi născut. Prin urmare, cine plăteşte pe altarul jertfei, din moment ce toţi sîntem *la fel* de vinovaţi? Oricine, crede De Maistre. Totuşi, de cele mai multe ori, te întîmpină în universul sacrificial o variantă a lumii pe dos: inocentul plăteşte pentru vinovat, iar animalul pentru om. Se trece peste orice, păstrîndu-se doar principiul *antipsychon, vicarium animam* (*suflet pentru suflet* sau *suflet substituit*). Nimic se pare că nu este de făcut în faţa acestei condiţii tragice. „Raţiunea rămîne la fel de neputincioasă ca şi sentimentul."[186] Alegere nu există: (ne) sacrificăm sau renunţăm la a mai exista!

Ideea sacrificiului înţeles ca datorie existenţială este reluată şi de cei doi sociologi francezi. Întotdeauna zeilor li se cuvine cultul, slujba sau o parte a victimei. Omul nu are de ales, trebuie să ofere. O face însă dezinteresat, deschis, „cu inimă plină" sau, dimpotrivă, sacrificiul său este chipul disimulat al celui mai feroce egoism? Cei doi autori nu aleg o variantă sau alta a răspunsului. Observă doar că, în orice sacrificiu, „dezinteresul se amestecă cu interesul". Totuşi, sînt nu puţine situaţiile în care „cel ce aduce sacrificiul dă un lucru oarecare, *el nu se dă pe sine*; el se cruţă cu prudenţă. Înseamnă că, dacă dă, el dă pentru a primi"[187]. Indiferent de numărul exemplelor de sacrificiu cu nuanţă mercantilă[188], de schimb aproape economic, ele

186. *Ibidem*, p. 271.
187. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 127.
188. Lectura aproape pozitivistă pe care Mauss şi Hubert o fac – într-o anume secţiune a cărţii – sacrificiului este argumentată cu multe exemple din istoria şi sociologia religiilor. Dacă zeului grîului, de exemplu, nu i se rezervă nimic din recoltă, acesta moare. Dionysos nu poate renaşte, dacă la fiecare cules de vie nu i se sacrifică un berbec. Zeii hinduşi n-ar mai avea nici un pic de forţă contra demonilor dacă oamenii nu le-ar administra, cu sfîntă regularitate, lichidul somatic.
Totuşi, nu cred că un asemenea tip de interpretare este adecvat realităţilor sacre ale sacrificiului. Mai curînd, ar fi aici prezentă o judecată a celor ultime şi definitive, înfăptuită după putinţa şi neputinţa minţii noastre omeneşti. Or, toate triumfurile şi eşecurile gîndirii umane sînt *total* străine realităţilor sacre. A citi sacrificiul prin grila interesului uman şi a banalului contract social înseamnă, în fond, a trăda conţinutul simbolic al sacrificiului. De aceea cred că C.G. Jung, deşi psihologizează excesiv algoritmul sacrificiului, nu-i trădează, totuşi, substanţa simbolică.

nu ne îndreptăţesc să afirmăm că acesta ar fi un simplu contract social. În profunzimea lui, autenticul sacrificiu nu face decît să repete periodic o faptă exemplară, una săvîrşită la începuturile timpurilor (*illo tempore*) de zeul însuşi.

3. (Auto)sacrificiul divinităţii ca model exemplar

Reluînd ideile lui Mannhardt şi Frazer privind raportul dintre sacrificiul zeului şi sacrificiile omeneşti agrare, Mauss şi Hubert afirmă că „în sacrificiul unei persoane divine, noţiunea de sacrificiu ajunge la cea mai înaltă expresie a sa"[189]. Cei doi sociologi insistă mult pe strania filiaţie dintre zeul ce se autosacrifică şi victimele ulterioare ale sacrificiului uman. Din moment ce zeul sacrificiului îşi asumă el însuşi condiţia de victimă, atunci „trebuie să existe cîteva afinităţi între natura sa şi cea a victimelor"[190]. Ideea o vom relua însă în secţiunea consacrată sistemului sacrificial.

Reţinem, deocamdată, ideea (auto)sacrificiului divin ca formă ultimă, absolută a sacrificiului. Abia în ipostaza aceasta, el încetează a mai fi lecturat de Mauss şi Hubert într-o marcă economică. Dăruirea totală a zeului ce se autoimolează prin *moarte violentă* spulberă orice urmă a „interesului". În acest tainic joc divin, figura intermediară a sacrificiului, cea care mijloceşte între sacrificant şi victimă, dispare definitiv. „Zeul, care este în acelaşi timp sacrificant, este una cu victima şi uneori chiar cu sacrificatorul."[191] Se jertfeşte el însuşi, oficiind astfel un sacrificiu pentru toate făpturile universului. Din trupul său jertfit vor lua fiinţă toate realităţile lumii şi cosmosului.

Acest motiv este universal[192]. El are anumite particularităţi în funcţie de spaţiul istorico-simbolic unde este atestat. Franciscanul spaniol Bernardino de Sahagun[193]

189. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 103.
190. *Ibidem*.
191. *Ibidem*, p. 127.
192. Fiinţe mitice amorfe, ofidiene sau acvatice sînt sacrificate, din trupul lor creîndu-se Lumea şi Universul. Puruşa (Omul Primordial) este sacrificat de zei prin moarte violentă. Marduk creează, la rîndu-i, lumea sacrificînd pe monstrul acvatic Tiamat. În mitologia nordică, fraţii Odin, Vili şi Vé sacrifică pe gigantul Ymir. Din trupul lui mort şi sfîrtecat vor lua naştere toate realităţile din cuprinsul acestei lumi. În schimb, mitologia de sorginte maniheistă din Iran privilegiază perechea antinomică Ormuzd – Ahriman. Ultimul va sacrifica pe Gajomard, un misterios om primordial. La vechii australieni, zeiţa Hainuwele se autoimolează, din trupul său născîndu-se toate fructele pămîntului. Sînt toate acestea reprezentări mitologice ale (auto)sacrificiului divin. Semnificaţia lor constă în faptul că au devenit modele exemplare, arhetipuri ale tuturor activităţilor umane tradiţionale. Într-un anumit fel, deseori neconştientizat, noi repetăm şi astăzi gesturile paradigmatice ale zeilor care prin (auto)sacrificiu au adus la fiinţă această lume.
193. Vezi, în acest sens, Bernardino de Sahagun, *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne*, traducere franceză de Jourdanet şi Siméon, Paris, 1880. A apărut şi varianta românească a textului lui Bernardino de Sahagun, *Istoria generală a lucrurilor din Noua Spanie*, prefaţă, traducere şi note de Narcis Zărnescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1988.

relatează miturile cosmogonice ale vechilor azteci. Cu mult înainte de crearea luminii, zeii s-au regăsit într-un Olimp al lor, pe numele lui aztec *Teotihuacan*. Ce anume i-a adunat pe toţi împreună? Nevoia de a face cu putinţă pe luminătorii Universului. „Cine va lua asupra lui sarcina să lumineze lumea?", fu atunci întrebarea esenţială. S-a oferit zeul *Tecuciztecatl* şi leprosul *Nanauatzin*. Ultimul dintre ei era un *bubas*, un zeu plin de bube. Împreună vor săvîrşi ritualul sacrificiului divin. După ce toate ofrandele posibile au fost epuizate, veni rîndul celor doi celeşti să-şi ofere propriile vieţi drept sacrificiu. Tecuciztecatl ezită. Încearcă de patru ori să-şi ofere trupul focului sacru, fără a reuşi. Deşi zeu, „generozitatea" lui s-a dovedit a fi limitată. Bubosul Nanauatzin nu avu însă nici o reţinere. Se dărui de prima dată focului. Prin sacrificiul lor, ambii vor renaşte sub chipul luminătorilor. Primul, zeul care a ezitat, va reapărea în ipostaza lunii de pe cer. Celălalt, Nanauatzin, a devenit astrul zilei. Strălucirea lui era acum egalată doar de curajul cu care s-a autosacrificat.

O dată sacrificiul început de cei doi zei azteci, el va fi continuat de *Quetzalcoatl*, zeul suprem. Acesta va ucide ritualic pe toţi ceilalţi zei: „le smulse inimile şi puse cu ele în mişcare aştrii nou-născuţi"[194]. Sensul sacrificiului aztec devine acum limpede. Lumea şi Universul au fost create prin intermediul (auto)imolării unor zei. Al violenţei fondatoare, cu alte cuvinte. Prin urmare, lumea oamenilor şi războiul există „pentru ca să existe oameni cărora să li se poată lua inima şi sîngele, ca soarele să aibă ce mînca" (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, cap. VI). Această mentalitate străină, greu inteligibilă europeanului cultivat, anunţă totuşi deosebita valoare sacră şi socială a sacrificiului. „În fiecare an, în onoarea soarelui, mexicanii ţineau cele patru zile de post pe care le ţinuseră şi zeii. După care jertfeau în foc indivizi bolnavi de lepră, asemănători zeului bubos, cel bolnav de piele."[195] Crimă, cruzime, animalitate dezlănţuită? Nimic din toate acestea! Oamenii sud-americani practicanţi ai sacrificiilor sîngeroase aveau cu toţii noţiunea de crimă şi păcat. N-o asimilau însă deloc cu cea de sacrificiu. Acesta nu era o abatere de la normele juridice şi morale, ci, dimpotrivă, era o expresie a respectării şi venerării lor. Numai sacrificiul, repetat periodic, făcea cu putinţă existenţa zeilor, viaţa socială a oamenilor şi recolta omului viitor[196]. De aceea, deşi nu poate fi înţeles deplin şi justificat

194. Georges Bataille, *Partea blestemată. Eseu de economie generală*, traducere şi postfaţă de Bogdan Ghiu, Editura Institutului European, Iaşi, 1994, p. 50.
195. *Ibidem*, p. 50.
196. Ideea sacralităţii sacrificiului la vechii azteci este splendid prezentată de Mircea Eliade. În convorbirile sale cu Claude-Henri Roquet, din 1978, istoricul român al religiilor spunea: „pentru azteci sacrificiul uman avea acest sens, anume că sîngele victimelor omeneşti îl hrănea şi îl întărea pe zeul-soare şi pe zei în general". Pentru a fi mai clar înţeles, Eliade pune în antiteză sacrificiul aztec cu cel practicat de nazişti sau de comunişti. Ultimul avea valoare „imanentă, istorică". Nimicirea în lagăre a milioane de oameni era interpretată drept o condiţie esenţială a victoriei omului blond, nordic, a arianului pur. Pentru comunişti, sacrificarea „duşmanilor poporului" era şi ea o

în viziunea europeanului modern, sacrificiul trebuie totuşi acceptat ca un fapt simbolic şi cultural cu totul special. Este exact ceea ce nu au făcut conchistadorii spanioli (evident creştini!), atunci cînd au transformat „societatea sacrificiului" într-una a „masacrului". Violenţei sacre, săvîrşită ritualic, i-a luat locul violenţa arbitrară şi absolut gratuită a mult preacucernicilor călugări spanioli. „Mila" lor, săvîrşită numai în numele lui Iisus, a făcut cu putinţă apariţia celui mai „dementţial şi cutremurător prin dimensiunile lui (atît cantitative cît şi calitative) genocid din istoria umanităţii, soldat cu un înfiorător record al exterminării (directe, cît şi, mai ales, indirecte, prin tratamentul inuman al supravieţuitorilor şi prin boli): în anul 1500 Mexicul avea o populaţie de 25 de milioane de locuitori, iar America Latină circa 80 de milioane. În 1600, în Mexic mai trăiau doar un milion de indieni, iar în întreaga Americă Latină, doar 10 milioane (mai supravieţuiau doar 10%, 90% fuseseră exterminaţi în numele... Crucii)"[197].

Un alt spaţiu istorico-simbolic cu totul reprezentativ pentru (auto)sacrificiul divinităţii este cel hindus. De aici învăţaţii vedici au adus lumii civilizate patru tipuri de modele cosmogonice. Acestea ar fi: „1) creaţia prin fecundarea Apelor originare; 2) creaţia prin sfîrtecarea unui Gigant primordial, Puruşa; 3) creaţia plecînd de la o unitate - totalitate, fiinţă şi totodată nefiinţă; 4) creaţia prin despărţirea Cerului de Pămînt"[198]. Motivul cosmogonic care le reţine în mod deosebit atenţia lui Mauss şi Hubert este al doilea, cel consacrat creaţiei prin imolarea unei fiinţe originare. Autorii francezi vor privilegia, în acest sens, celebrul Imn X, al creaţiei, din *Rig-Veda* (*Essai...*, ed. cit., p. 120). Aici, Puruşa, Omul Primordial, este gîndit ca o făptură desăvîrşită, androgină. Printr-o stranie alchimie - situată în afara puterii de înţelegere a raţiunii umane - acest Om arhetipal îşi va zămisli energia creatoare feminină (*Viraj* sau *Sakti*). Aceasta va sfîrşi prin a-l naşte. Zeii îl vor sacrifica, iar „din corpul său tăiat în bucăţi se nasc animalele, elementele liturgice, clasele sociale, pămîntul, cerul, zeii"[199]. Ultima strofă din *Puruşa-sukta* (*Rig-Veda*, X) dezvăluie şi ascunde, în acelaşi timp, paradoxul acestei făpturi arhetipale. Totul este cuprins în formula: „Zeii au jertfit jertfa prin jertfă". Ce înseamnă aceasta? Un paradox sugestiv privind condiţia primului sacrificiu divin: zeul sacrificator este, în acelaşi timp, divinitate a sacrificiului[200] şi victimă

condiţie obligatorie pentru intrarea în „raiul" societăţii fără stat şi clase a proletarilor învingători. Nimic din toate acestea la vechii azteci (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, traducere şi note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, pp. 110-111).
197. Ioan I. Ică, *Sacrificiul nostru cel de toate zilele. Antescriptum patetic şi pseudo-ştiinţific la un (im)posibil „discurs despre sacrificii"*, în „Transilvania", nr. 1-2, 1993, pp. 20-21.
198. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I (*De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*), traducere şi postfaţă de Cezar Baltag, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 224.
199. *Ibidem*, p. 225.
200. În acest caz, Puruşa apare asociat în textele tîrzii cu zeul *Prajapati*.

sacrificială. Precedînd creaţia, el face ca totul să se nască din trupul său sfîrtecat. În textele brahmanice tîrzii, cuplul Puruşa-Prajapati apare identificat cu *Universul*, cu *Timpul ciclic* şi cu *altarul focului*. Sacrificiul acestei întreite unităţi repetă „actul primordial al creaţiei şi asigură continuitatea lumii pentru anul viitor"[201].

Totuşi, acest fapt originar şi exemplar a intrat într-o zonă crepusculară. Referindu-se la miturile şi scenariile sacrificiale în care personajele principale sînt zeii înşişi, Mauss şi Hubert observă că, de fapt, „originea miturilor de această formă a fost în general uitată : ele sînt prezentate drept *confruntări meteorologice* (s.n.) între zeii luminii şi cei ai tenebrelor sau ca un abis între zeii cerului şi cei ai infernului"[202]. Faptul acesta nu-i împiedică însă pe cei doi autori să analizeze cu multă fineţe întreaga fenomenologie a sacrificiului uman. Indiferent de timp sau regiune istorică, sacrificiul a existat şi a funcţionat în cuprinsul unui *sistem sacrificial* cu totul special.

4. Metafizica şi sociologia sistemului sacrificial

Sacrificiile nu sînt fapte izolate, întîmplătoare, nesemnificative, existente undeva la periferia unor comunităţi sau societăţi. În fiinţa şi desfăşurarea lor, ele cuprind întregul spectru social. Chiar spectatorul, omul privitor de pe margine este – într-un fel sau altul – integrat sacrificiului. Cum ? Prin chiar efectele lui. Sacrificiul unei făpturi umane, animale sau vegetale, consacră uneori o întreagă comunitate. Îi anulează întreaga tensiune şi umoare îndelung acumulate. Sacrificiul reînnoieşte spiritul unei întregi societăţi.

Din punct de vedere sociologic, *sistemul sacrificial* este reprezentat de Mauss şi Hubert în următoarea componenţă :

201. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 229.
202. Înţelegerea miturilor creaţiei drept expresii ale unor naturale confruntări meteorologice aparţine filologului Max Müller (1823-1900). Pe acest autor german l-au avut în atenţie Mauss şi Hubert atunci cînd au numit irelevanţa socială a unor secvenţe cosmogonice. Müller s-a impus în istoria religiilor – arată Eliade – printr-o metodă filologică de cercetare a realităţilor sacre. Mitul, după el, şi-ar avea originea în fenomenele naturale, chiar meteorologice. Mitul lui Cronos, de exemplu, al zeului care-şi devorează şi regurgitează copiii n-ar fi altceva decît expresia „mitico-poetică" a Cerului care devorează norii, dîndu-le apoi drumul ! Prin urmare, naşterea zeilor nu ar fi decît o „boală a limbajului". Faptul că unul şi acelaşi obiect poate avea mai multe nume (polisemie), iar acelaşi nume poate fi dat mai multor obiecte deodată (omonimie) este suficient pentru a provoca confuzia. Aceluiaşi filolog german îi aparţine şi conceptul de *nomina – numina* : ceea ce era la început un nume (*nomen*), devine mai tîrziu o divinitate (*numen*).

a) *Sacrificatorul.* Întotdeauna el este „subiectul care colectează beneficiile sacrificiului sau îi suportă efectele"[203]. Chipul social al acestuia poate fi simplul individ, grupul, clanul, tribul şi, uneori, chiar societatea secretă.

La acest prim nivel al sistemului sacrificial regăsim întotdeauna, cred Mauss şi Hubert, şi o parte din *reprezentările sacrificiului*. Mai exact, familia sau comunitatea – în calitate de sacrificatori – pot fi reprezentate de bărbatul cel mai în vîrstă, respectiv de magistraţii acelei comunităţi.

b) *Obiectele sacrificiului.* „Vom numi obiecte ale sacrificiului acele lucruri în vederea cărora are loc sacrificiul."[204] Rolul lor social şi sacru este acela de a prelua o parte din efectele sacrificiului (împreună cu sacrificatorul) sau, dimpotrivă, de a şi le asuma în întregime. Aceasta, deoarece sacrul prezent într-un obiect profan sfîrşeşte prin a-l distruge. Devine insuportabil în actuala condiţie umană. Este motivul pentru care sacrificatorul ce se apropie *direct*, nemijlocit de realitatea sacră, fără prezenţa victimei sacrificiale, poate sucomba. „Dacă s-ar angaja pînă la capăt în rit, el ar găsi moartea şi nu viaţa."[205] Nu se întîmplă aşa, pentru că intervine victima care îl răscumpără[206]. Ideea este fascinantă, prin universalitatea şi expresiile sociale pe care aceste obiecte ale sacrificiului le cunosc în întreaga lume. O voi relua.

c) *Locul sacrificiului.* Niciodată spaţiul sacrificiului nu a fost unul profan, obişnuit. El a fost sacralizat prin însăşi desfăşurarea ritualurilor. Sacralitatea spaţiului se completează cu cea a timpului în care sacrificiul este permis. Nu orice moment era destinat operaţiei sacrificiale. „În Asiria, de exemplu, erau interzise zilele de 7, 14 şi 21 ale lunii."[207] Revenind asupra locului de sacrificiu, remarcăm importanţa pe care i-o acordă cei doi sociologi francezi. Locul sacrificiului are întotdeauna funcţia mijlocitorului. Face cu putinţă relaţia dintre sacrificator şi divinitatea căreia îi este destinată sacrificiul. Locul sacrificial se interpune între om şi zeu. „Prin aceasta sacrificiul se distinge de majoritatea faptelor desemnate sub numele de alianţă prin sînge, unde în schimbul sîngelui se produce o fuziune directă a vieţii umane cu viaţa divină."[208] Ca exemplu poate fi invocată *ofranda părului*. În acest

203. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 11.
204. *Ibidem*, p. 12.
205. *Ibidem*, p. 125.
206. Istoria şi sociologia religiilor oferă numeroase exemple în acest sens. Iată unul dintre ele. În Vechiul Testament, Moise neglijează a-şi mai circumcide fiul. Atunci Iahve, total nemulţumit, hotărăşte să se răzbune. Pentru a preîntîmpina mînia divină, femeia lui Moise a tăiat cu violenţă prepuţul copilului, aruncîndu-l la picioarele Domnului. „Distrugerea prepuţului l-a mulţumit pe Dumnezeu care nu l-a mai distrus pe Moise, ci l-a răscumpărat" (M. Mauss, H. Hubert, *Essai...*, ed. cit., p. 126).
207. *Ibidem*, p. 33.
208. *Ibidem*, p. 12.

caz, ceea ce se oferă face parte integrantă din trupul sacrificatorului. Lipseşte însă spaţiul special destinat ceremoniei sacrificiale (templul, de exemplu), după cum lipsesc, mai ales, obiectele sacrificiului înţelese ca realităţi diferite faţă de sacrificator. Pe scurt, în cazul alianţei de sînge, sistemul sacrificial nu mai este prezent. Prin urmare, după Mauss şi Hubert, alianţa nu poate fi niciodată interpretată în termenii unui sacrificiu.

*
* *

Ne vom opri asupra celui de-al doilea element al sistemului sacrificial: *obiectul* sacrificiului. Cine poate fi obiect al sacrificiului? Orice fiinţă vie sau o simplă ofrandă vegetală, cu condiţia de a fi distruse în timpul sacrificiului. La începuturile sale, sacrificiile aveau ca obiect făptura umană. Prezentate într-o ordine cronologică, obiectele sacrificiului ar fi următoarele:

1. ***Omul – victimă sacrificială.*** Societatea hindusă s-a remarcat, în mod deosebit, prin sacrificiul făpturii umane. Acolo unde *a vamedha* (sacrificiul calului) îşi atingea limitele, dincolo de care nu se mai putea trece, intervenea *Puruşamedha* (sacrificiul bărbatului). Era jertfit un brahman sau un *kşatriya* (războinic), oameni cumpăraţi cu un număr remarcabil de animale. Acestea erau cruţate, iar omul sacrificat. Nu cred că este vorba aici de o manifestare socială a decrepitudinii şi naturii bestiale ascunse a omului. Ar fi vorba, mai curînd, de un act sacru şi cultural. Textele lui Eliade invocă cel puţin două argumente în acest sens. Primul constă în recitarea imnului cosmogonic Puruşasukta (*Rig-Veda*, X, 90). Sacrificiul făcea cu putinţă identificarea bărbatului-victimă cu însuşi zeul Prajapati. În anumite variante mitologice, acesta s-a autosacrificat pentru a putea crea lumea şi cosmosul. Al doilea argument numeşte schimbul de cuvinte obscene din timpul sacrificiului, schimb ce are loc între brahmani (preoţi) şi membrii comunităţii. El trebuie iarăşi citit simbolic, trimiţînd la anularea oricărei norme şi ordini sociale, la înstăpînirea haosului. Neantul social semnifica sfîrşitul *necesar* al oricărui timp, pentru ca noua viaţă pe care sacrificiul o instituia să devină cu putinţă.

Analizînd omul ca obiect sacrificial, textul lui Mauss şi Hubert nu ocoleşte nici spaţiul sud-american. „Religia mexicană oferă exemple bine cunoscute de identificare a victimei cu zeul", afirmă autorii francezi. Şaizeci şi opt de ani mai tîrziu, ideea va fi reluată şi nuanţată de un alt autor francez (Georges Bataille, *Partea blestemată*, lucrare apărută în limba franceză, într-o primă ediţie, la Paris, în 1967). Victima sacrificiului, afirmă Bataille, din chiar clipa în care a fost aleasă, devine o *parte blestemată*, „sortită pieirii violente". Nu-şi mai aparţine în întregime, devenind un însemn special al întregii comunităţi. Asupra ei se vor revărsa, o dată cu sacrificiul, toate umorile şi idiosincrasiile acumulate de respectiva comunitate. Condiţia ei este cu totul specială. Nefiind încă sacrificată, victima continuă să fiinţeze în ordinea

normală a lucrurilor. Bărbatul care urma a fi sacrificat continua să fie asemenea celorlalţi. Pe de altă parte, din chiar momentul alegerii, el cultiva o stranie şi profundă relaţie cu torţionarul. Acesta îi va permite totul, fapt extrem de neobişnuit. Libertatea sexuală şi frenezia simţurilor devin fără limită pentru tînăra victimă. Esenţială este însă tratarea lui ca pe o divinitate. Sacrificatul era astfel imaginea vie a zeului însuşi pe pămînt.

Condiţia paradoxală a victimei a făcut obiectul a două cărţi semnate de René Girard[209]. Poate nu l-aş fi invocat în acest studiu – dacă una dintre lucrările sale, *Violenţa şi sacrul*, n-ar fi plecat tocmai de la textul lui Mauss şi Hubert consacrat sacrificiului. Polemica pe care cei doi o întreţin cu Robertson Smith este reluată de Girard contra lui Mauss şi Hubert. În viziunea lui René Girard, cei doi sociologi nu ar spune nimic despre originea sacrificiilor şi aproape nimic despre *natura* sau *funcţia* lor, „deşi aceste două cuvinte figurează în titlul lucrării lor"[210]. Teza lui Girard nu ne pare a fi întru totul convingătoare. Cum se justifică afirmaţia că Mauss şi Hubert n-ar fi spus „aproape nimic" despre *natura* sacrificiului? Nu cred că există o justificare, din moment ce Girard nu face decît să reia şi să nuanţeze teza celor doi autori privind *natura ambivalentă* a sacrificiului. Sociologii francezi argumentează ambiguitatea sacrificiului prin chiar ambiguitatea victimei sacrificiale: „este criminal să ucizi victima pentru că ea e sacră [...] dar victima nu ar fi sacră dacă nu ar fi ucisă"[211]. Pentru toţi trei sacrificiul este „un lucru sfînt" de la care nu te poţi abţine fără a comite o neglijenţă gravă şi, în acelaşi timp, o crimă pe care săvîrşind-o, te expui unor riscuri foarte mari.

Funcţia sacrificiilor ar fi, în interpretarea lui René Girard, aceea de a aplana violenţele interne ale unei comunităţi înainte ca acestea să fi izbucnit. Cum? Sacrificîndu-se o fiinţă vie. Care anume? Oricare, cu condiţia de a nu fi foarte apropiată sau foarte îndepărtată comunităţii[212]. De ce? Pentru că, în acest caz, moartea ei sacrificială ar declanşa un lanţ fatal al răzbunărilor. Putea fi totuşi acesta întrerupt?

209. Este vorba de *La Violence et le Sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1972, şi de lucrarea *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1978.
210. René Girard, *Violenţa şi sacrul*, traducere de Sorin Antohi, Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p. 99.
211. *Ibidem*, p. 7.
212. Atunci cînd victima sacrificială este foarte *diferită* de membrii comunităţii sau, dimpotrivă, foarte *apropiată*, sacrificiul cunoaşte un desăvîrşit eşec. Un exemplu îl poate constitui personajul Herakles al lui Euripide. Eroul grec, întorcîndu-se acasă, îşi găseşte soţia şi copiii pregătiţi pentru a fi sacrificaţi de uzurpatorul Lycos. Acumulînd violenţa impură în urma uciderii acestuia, Herakles va trebui să oficieze un sacrificiu expiator. Vede însă sub chipul soţiei şi al propriilor copii pe vechii săi duşmani. Prin urmare, îşi va sacrifica familia. A fost acesta riscul asumat al sacrificării unui om foarte apropiat şi, în acelaşi timp, foarte îndepărtat (tiranul Lycos).

Da. De către cine? În societăţile moderne, de către *sistemul judiciar*. Apare atunci, în mod firesc, întrebarea: dar comunităţile vechi, arhaice, aveau ele un sistem judiciar? Răspunsurile sînt diferite[213]. Atunci cînd sistemul judiciar nu exista sau nu funcţiona eficient, sacrificiul avea rolul *preventiv* în ceea ce priveşte violenţa.

Argumentaţia lui René Girard ţinteşte la deconstrucţia opiniei comune conform căreia răzbunarea ar domoli violenţa. Dimpotrivă, răzbunarea este cea care trebuie stinsă[214]. O dată începută, ea ar declanşa un cerc vicios al nesfîrşitelor crime şi răzbunări. Tocmai de aceea sacrificiul devine un *instrument de prevenţie* contra marii violenţe. Are scopul de a polariza „tendinţele agresive asupra unor victime reale sau ideale, însufleţite sau neînsufleţite, dar întotdeauna *nesusceptibile* (s.n.) de a fi răzbunate"[215]. Dimpotrivă, în societăţile unde sistemul judiciar a fost viu (Grecia, Roma), sacrificiul a început să intre într-un con de umbră, dînd impresia unei jenante şi inutile instituţii religioase.

213. Br. Malinowski (*Crime and Custom in Savage Society*, 1926) distinge între semnele dreptului penal şi civil în cadrul societăţilor arhaice. Concluzia autorului polonez este că, de fapt, *ideea de justiţie* în sens modern este aproape inaplicabilă acestor străvechi comunităţi. Radcliffe Brown (*The Andaman Islanders*, 1922) ajunge la concluzii similare. Andamanezii aveau o conştiinţă socială a diferenţei dintre bine şi rău. Totuşi, pedepsirea unei crime de către comunitate nu exista. Fiecare se răzbuna personal, dacă dorea şi, mai ales, dacă îndrăznea să o facă. Robert Lowie (*Primitive Society*, 1947) ia în discuţie modurile de administrare a justiţiei în societăţile primitive. Acestea se diferenţiau în funcţie de existenţa/inexistenţa unei „autorităţi centrale". Acolo unde aceasta nu exista, se folosea, în rezolvarea litigiilor, puterea coercitivă a *grupului de înrudire*. Se pare că modelul a fost reluat, fiind prezent şi în confruntările moderne dintre statele suverane.

214. Un asemenea ritual de stingere a dorinţei de răzbunare este prezent şi în cazul organizaţiei secrete *Societatea Leopardului*. „Ca să poată deveni membru, fiecărui proaspăt om-leopard i se cerea să facă o jertfă de sînge, de obicei o fată de paisprezece ani sau mai mult, fie din familia lui, fie din aceea a soţiei. O dată aleasă, familia fetei era «implorată» în mod ritual pentru trupul fetei; răspunsul era, şi el, ritual: *refuzul însemna sacrificiul de sine* (s.n.). În noaptea dinaintea uciderii, iniţiatul şi patru tovarăşi alergau prin pădure, urlînd ca leoparzii. În noaptea sacrificiului, se adunau membrii organizaţiei, purtînd măşti de leopard şi cuţite-ascuţite, în formă de gheară, cu lame cu tăiş dublu. Călăul, care purta şi el o blană de leopard, făcea o incizie în formă de U pe pieptul victimei, dădea la o parte pielea şi cerceta organele conform ceremonialului. Apoi, corpul era spintecat în patru bucăţi, fiind tăiată cîte o porţie pentru fiecare membru, iar faţa era despărţită de cap. *Tatălui şi mamei victimei li se dăruia o bucăţică din fiica lor, ceea ce însemna că ei renunţau la dreptul de a declanşa o dihonie sîngeroasă* (s.n.)" (Hans Askenasy, *Canibalismul de la sacrificiu la supravieţuire*, traducere de Irina Nicolescu, Editura Eleusis, Ploieşti, 1996, p. 105). Mulţi misionari europeni din Africa sînt convinşi că ritualul supravieţuieşte şi astăzi în anumite ţinuturi îndepărtate din Sierra Leone.

215. René Girard, *op. cit.*, p. 24.

Nu orice violenţă devine eficientă în stingerea răzbunării. Apanajul aparţine în exclusivitate violenţei sacrificiale. Or, sacrificiul aparţine sacrului. Prin urmare, violenţa şi sacrul sînt inseparabile, conchide în raţionamentul său antropologul american. Pe de altă parte, este ştiut faptul că funcţia preventivă a sacrificiului are loc într-o atmosferă non-violentă, aproape pacifistă. Aceasta din urmă nu încetează a fi şi ea sacră. În concluzie, sacrul, indiferent de funcţiile sale sociale, numeşte întregul (*Divinitas*) unei realităţi. Cuprinde în sine şi justifică Binele şi Răul, Adîncul şi Înaltul, Lumina şi Întunericul. Este o amplă unitate a contrariilor.

René Girard distinge, totuşi, între violenţa criminală şi cea pură, sacrificială. Orice sînge vărsat în afara ritualurilor este impur. Numai sîngele victimei consacrate poate avea rolul terapeutic asupra comunităţii. „Criza sacrificială" numeşte tocmai pierderea diferenţei dintre violenţa *impură* şi cea *purificatoare*. În fond, criza sacrificială este numai unul dintre chipurile disimulate ale crizei lumii moderne.

*
* *

Omul, înţeles ca obiect al sistemului sacrificial, apare şi în cadrul *sacrificiilor de construcţie* (M. Mauss, H. Hubert, *Essai...*, p. 104). Ele funcţionau pe baza unei gîndiri metafizice. Conform acesteia, numai zeul este în măsură a crea liber, permanent, fără durere şi consum de substanţă. Omul, făptură creată, nu poate fi asemenea lui. Acesta creează, uneori remarcabil, dar niciodată desăvîrşit, doar cu durere, suferinţă şi *sacrificiu*. Pentru ca o creaţie umană să poată fiinţa, ea trebuie însufleţită. Omul trebuie să-i sacrifice o fiinţă vie. O savantă analiză a acestor tipuri de sacrificii o realizează Mircea Eliade în *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*. Textul său vine în consonanţă cu eseul lui Mauss şi Hubert, în ceea ce priveşte specificul sacrificiului de construcţie.

Orice lucru nou adus la fiinţă este o mască a morţii, arată Eliade. El cere un suflet pentru a putea dăinui şi deveni inofensiv. De aceea sacrificiul este absolut esenţial[216]. Ce se sacrifica? În primul rînd, o fiinţă umană. Nu una oarecare, ci chiar cea mai dragă: soţie, mamă, copil. Anumite spaţii istorice aveau o anume preferinţă pentru acesta din urmă. De ce copilul? După unii autori (Taylor, Gaidoz,

216. Mentalul tradiţional sud-est european (neaflat în atenţia specială a lui M. Mauss şi H. Hubert) reţine necesitatea permanentului sacrificiu. Cine stăpîneşte pămîntul pe care se ridică o casă, va muri. Cine trece primul peste un pod sau intră într-o clădire, de asemenea. „De aceea, în Rusia, cînd o familie se mută într-o casă nouă, cel mai bătrîn pătrunde cel dintîi. În anumite regiuni din Pacific, înainte de a intra într-o casă nouă, se zvîrl înăuntru ofrande sau preotul pătrunde şi rosteşte rugăciuni. În Borneo, cînd un rege sau un mare şef lua în stăpînire o casă nouă, se omora un om şi cu sîngele lui se stropeau stîlpii şi temeliile" (Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, în *Drumul spre centru*, antologie de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Editura Univers, Bucureşti, 1991, p. 417).

Sartori), spiritele copiilor fiind pure, erau mai puternice şi mai eficiente. Puteau deveni demoni protectori ai construcţiei. Erau în măsură însă a vindeca şi bolile bătrînilor regi. În multe tradiţii, un copil era jertfit pentru însănătoşirea unui rege. Explicaţia nu ar sta atît într-o transfuzie magică de sînge proaspăt, cît, mai curînd, în proiectarea simbolică a bătrînului în timpurile de început. „Copilul este un simbol ecumenic al începuturilor, al lucrului nou, al evenimentelor excepţionale, al trăiniciei, al eternităţii."[217]

Dincolo de toate interpretările posibile, textul lui Marcel Mauss şi Henri Hubert ne oferă o anumită certitudine : prin sacrificii nu se căuta îndurarea Cerului, îmbunarea zeului atotstăpînitor. Dimpotrivă, se căuta revigorarea, întărirea zeului obosit sau extenuat. Acesta era şi motivul pentru care, în Asia, tinerele fecioare îşi petreceau prima noapte în templele Marii Zeiţe. Copiii nu erau zămisliţi cu viitorul soţ, ci cu *preoţii* sau *străinii*. Prin urmare, erau *diferiţi*, cu nimic asemănători celorlalţi. În timp de molimă, secetă sau mare primejdie, aceşti copii erau jertfiţi „cu scopul de a promova şi regenera forţa sacră a părintelui lor"[218].

2. *Animalul – o constantă a sacrificiului*. Trecerea de la sacrificarea omului la cea a animalului nu s-a făcut direct. Pe de altă parte, acest repertoriu al obiectelor sacrificiului (om, animal, ofrandă vegetală) nu trebuie gîndit într-o ordine strict temporală. Sacrificiul animalului poate coexista cu cel al omului. Alteori îl poate şi preceda. Succesiunea nu este deci universală şi obligatorie. În cazul în care s-a realizat trecerea de la om la animal ca obiect al sacrificiului, au existat şi anumite secvenţe intermediare. Una dintre acestea numea *substituţia* fiinţei umane vii cu umbra ei. „Luarea umbrei a fost un obicei foarte răspîndit în Balcani", scrie Mircea Eliade. „Cel căruia i s-a luat umbra şi măsura a fost zidită în temelie, moare curînd."[219] Într-o altă secvenţă intermediară s-a renunţat şi la îngropatul umbrei. La temelia noilor construcţii se îngropau acum oase şi cranii omeneşti. Puterea sacră a acestora era în măsură a asigura viaţa şi durabilitatea noii construcţii.

Abia în cea de-a treia secvenţă are loc trecerea deplină la sacrificiul animalelor. *A vamedha* (sacrificiul calului) rămîne emblematic nu numai pentru ritualul vedic, ci pentru orice sacrificiu animalier în general. În India, singurul în măsură a săvîrşi acest sacrificiu era regele, „Suveranul universal". „Dar roadele sacrificiului iradiau asupra întregii ţări ; într-adevăr, *a vamedha* e considerată purificatoare şi aducătoare de belşug şi prosperitate în întregul regat."[220]

217. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, ed. cit., p. 420.
218. *Ibidem*, p. 423.
219. *Ibidem*, p. 425.
220. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* vol. I *(De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis)*, traducere şi postfaţă de Cezar Baltag, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 219.

Deşi motiv universal în istoria şi sociologia religiilor, sacrificiul calului poate să fi fost la originea sa o sărbătoare de primăvară, un ritual specific începutului de an. „Dar noi ştim că sacrificiul se repeta periodic pentru că ritmul naturii impune această periodicitate"[221], afirmă Mauss şi Hubert. Ideea repetiţiei periodice poate fi un argument pentru justificarea originii sacrificiului într-un ritual de primăvară. Esenţial rămîne însă, în orice sacrificiu animalier, sensul ultim al acestuia. Întotdeauna el urmăreşte însufleţirea periodică şi desăvîrşirea creaţiei divine.

3. *Ofrandele – daruri sau sacrificii ?* Nici în cazul ofrandelor nu avem de-a face cu o înlocuire directă a jertfelor animale. Există şi aici diferite elemente de tranziţie. Un exemplu îl constituie *metalul nobil*. În Mexic, de pildă, se punea la temelia caselor nou construite aur, argint şi perle. Toate erau metale care conţineau forţă, durată şi deplină putere cosmică. Insuflau viaţă şi trăinicie noii construcţii. Cu timpul, aceste metale vor fi înlocuite cu ofrandele.

Mauss şi Hubert accentuează, în *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* diferenţa dintre sacrificiu şi ofrandă. Atunci cînd *homo religiosus* aduce pe altarul templului anumite lucruri sau alimente, acestea cunosc cu certitudine o schimbare de statut ontologic. Trec din regimul profan în cel sacru. Aparţin, de acum înainte, doar preoţilor templului. Un asemenea tip de ofrandă poate fi interpretată ca dar. Natura celui care dăruieşte rămîne, nu de puţine ori, neschimbată.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul sacrificiului. Ceea ce se dăruieşte are efecte directe şi imediate asupra oficiantului. La sfîrşitul sacrificiului întreaga lui natură se găseşte schimbată. Efectul lui nu se reduce niciodată numai la darurile oferite. „În cazul sacrificiului energiile religioase puse în joc sînt mult mai puternice, de unde şi ravagiile lor."[222] Ele preiau şi transmută ontologic atît sacrificatorul, cît şi obiectele sacrificate. Întregul sistem sacrificial va sta sub semnul absolutului.

Întrebarea este care ofrande[223] pot deveni sacrificii? Oricare dintre ele, cu condiţia *distrugerii*. Numai sfîşierea şi mistuirea acestora poate marca definitiv trecerea ofrandelor în sacrificiu. „Este evident că ofrandelor de acest gen trebuie să le fie rezervate denumirea de sacrificiu"[224], conchid Mauss şi Hubert. La rîndul său, Mircea Eliade insistă şi el asupra faptului că „sensul primordial al ofrandelor vegetale, cît şi al acelora animale era acelaşi: promovarea construcţiei la rangul

221. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 117.
222. M. Eliade, *ibidem*, p. 13.
223. Asupra unui gen de ofrandă care devine dar sacrificial s-a oprit şi Carl Gustav Jung (*Das Wandlungssymbol in der Messe*). Este vorba de Pîinea şi Vinul sacru. Grîul pîinii este simbolul „numenului divin" care moare iniţiatic pentru a putea apoi renaşte. Vinul este lichidul stării extatice, beatifice. Împreună nasc întîiul şi pe cel mai bun rod dintre toate cele posibile. El numeşte întreaga creaţie, cuprinzînd Natura, Omul şi Zeul deopotrivă.
224. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 13.

«făpturilor», al existenţelor care durează, care trebuie deci «însufleţite», fie prin sufletul sau sîngele jertfei, fie prin «puterea» insuflată de anumite substanţe (aur, perle, alimente) sau efigii"[225]. Imaginea pe care Eliade şi-a format-o asupra ofrandelor este diferită de cea prezentată de Mauss şi Hubert. După autorul român, ofrandele (vegetale sau animale) sînt forme tîrzii, simpliste şi desacralizate ale sacrificiului. Chiar distruse, consacrate, ele nu se mai pot ridica la valoarea şi eficienţa sacrificiului uman sau animalier. Rămîn doar imagini tîrzii şi palide a ceea ce sacrificiul a fost odată[226].

5. Despre sacrificiul creştin

În partea ultimă a capitolului *Le sacrifice du Dieu*, Marcel Mauss şi Henri Hubert urmăresc prezenţele tîrzii, moderne, ale vechilor sacrificii. În opinia celor doi sociologi, străvechile sacrificii nu au dispărut, ci au supravieţuit în plin creştinism. O dată ar fi vorba de sacrificiul supravieţuitor la modul general în ritualul catolic: „sacrificiul mîntuitor al zeului se perpetuează în mesa zilnică"[227]. Altă dată trimiterea la sacrificiul supravieţuitor este mai exactă: „mecanismul consacrării mesei catolice este în linii generale acelaşi cu al sacrificiilor hinduse"[228].

Motivul sacrificiului în creştinism a fost reluat, interpretat şi de alţi autori după publicarea cărţii lui Mauss şi Hubert. Unii dintre ei acceptă existenţa unei forme speciale de sacrificiu în creştinism, alţii dimpotrivă. În *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), C.G. Jung interpretează sacrificiul ca simbol al procesului de individuaţie. Eul conştient se sacrifică sub semnul totalităţii Sinelui. Între 1940-1941, în urma convorbirilor de la Eranos, Jung va lărgi cadrele simbolice ale sacrificiului la alchimie, vise şi, mai ales, la liturghia mesei creştine (*Das Wandlungssymbol in der Messe*). Astfel, sacrificiul creştin îi apare autorului elveţian „cu totul diferit". Cel ce sacrifică este, deopotrivă, *sacrificator* şi *sacrificat*. Pot fi subiect creştin al acţiunii (deci sacrificator) dar, în acelaşi timp, mă pot dărui pe mine însumi în sacrificiu. Altfel spus, eu sînt şi cel sacrificat. Dar pînă la ce limită eu mă pot dărui pe mine însumi? Pentru a putea răspunde trebuie să-mi cunosc

225. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, ed. cit., p. 427.
226. Semne tîrzii, uneori greu de desluşit, a unor urme sacrificiale în tradiţia românească poţi întîlni în recenta carte a Ofeliei Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, ed. cit., în special subcapitolul *Simbolismul sîngelui*, pp. 158-159. Amintiri ale vechilor acte sacrificiale sînt decriptate de autoare în rîndul ofrandelor tradiţionale româneşti (brîul roşu al mamei, colacul de nuntă legat cu fir roşu, găina naşului gătită în roşu sau special aleasă de această culoare etc.).
227. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 121.
228. *Ibidem*, p. 122.

întreaga amploare a dăruirii. Să ştiu în ce măsură mă pot identifica cu lucrul dăruit. Indiferent de realitatea acesteia, ea rămîne întotdeauna o dăruire *à fonds perdu*, fără nici o dorinţă de recompensă. Invers, nu mă pot dărui, adică nu pot renunţa la mine însumi, dacă nu mi-am stins în prealabil orice urmă de egoism. Doar în acest sens sacrificiul se numeşte, scrie Jung, şi *sacrificiu de sine*. El dă adevărata măsură a umanităţii noastre.

Cui sacrific eul conştient? Cui mă dăruiesc? Ce întîlneşte eul meu dincolo de sine însuşi? O conştiinţă morală colectivă, cum credea Freud? Nu. Opinia publică sau un cod moral? Nicidecum. Dincolo de eul ce se sacrifică dăruindu-se se află Sinele. Întîlnirea lui cu lumea mundană şi cu eul propriu este rară, episodică. Ea apare sub forma unei *întîmplări destinale* (Ştefan Afloroaei), sub mandatul căreia Sinele inconştient îşi face intrarea în lumea Eului conştient. Sinele este părintele sacrificator, iar Eul este fiul sacrificat. În expresie testamentară, Sinele este bătrînul Avraam pregătit să-şi sacrifice fiul, iar Eul este fiul sacrificat. Avraam jertfind simte totuşi răceala cuţitului în propriul său trup. Sacrificînd este el însuşi sacrificat. „Sinele înfăptuieşte actul de sacrificiu asupra lui însuşi." Sacrificîndu-se, el nu cîştigă nimic. Eul, în schimb, se poate cîştiga pe sine însuşi, doar în măsura în care se pierde. „Avem cu adevărat numai ceea ce dăruim", pare a rosti în permanenţă acesta. Altfel spus, în termenii ortodoxismului valah, „dăruind vei dobîndi" (N. Steinhardt).

Forma ultimă, definitivă, a dăruirii o întîlnim totuşi în creştinism. Joseph De Maistre (*Traité sur le sacrifice*, 1809) remarcă profunda mutaţie pe care Iisus o face cu putinţă. În locul nevinovăţiei animalului sau a inocentului substituit vinovatului, creştinismul va pune pe „dreptul nevinovat". Acesta va pătimi deopotrivă bucuria şi suferinţa în aşteptarea harului mîntuitor. Origene, arată De Maistre, a insistat asupra neobişnuitului din sacrificiul christic. „Sîngele vărsat pe Golgota n-a fost folositor numai oamenilor, ci şi îngerilor, aştrilor şi tuturor făpturilor create." Este în joc ceea ce mai tîrziu Eliade numea „creştinismul cosmic". În cuprinsul lui, toate suspină aşteptînd venirea de pe urmă a Mîntuitorului. Cum este însă cu putinţă ca o făptură neprihănită, Fiu al Cerului, să se sacrifice pentru păcatele celor mulţi? Răspunsul, crede De Maistre, este „o minune de neconceput care satisface raţiunea zdrobind-o".

Venind chiar din interiorul teologiei, părintele Serghei Bulgakov (*La Sagesse divine et la Théanthropie*, 1944) regăseşte în creştinism modelul *sacrificiului substitutiv*. „Mîntuirea este sacrificiul iubirii care se oferă pe sine pentru mîntuirea lumii", scrie Bulgakov. Numele creştin al acestei Iubiri este Iisus. Este acesta Altul absolut care se sacrifică şi pentru mine?! O asemenea întrebare este cel puţin neinspirată. De ce? Pentru că, în sacrificiul creştin, nu se mai păstrează diferenţa juridică, simplistă, între „al meu" şi „al tău". Iisus face cu putinţă identitatea dintre „eu" şi „tu". Acel „al tău" devine acum un „al meu" mai ascuns, tainic, de puţine ori cunoscut. Făptura christică se sacrifică în permanenţă în fiecare dintre noi. O face (şi) pentru păcatele de noi săvîrşite şi de ea asumate. Dar nu numai pentru aceasta.

„Hristos nu este nicidecum doar un «altul» pentru fiecare om, pentru că El este Adam cel Nou care cuprinde fiecare individ uman şi este omul la modul integral."[229]

Identitatea noastră cu Mîntuitorul este dincolo de puterea de înţelegere a minţii omeneşti. Misterul ei poate fi sugerat, dar niciodată explicat. Motivul Sfintei Treimi – prezent şi în sacrificiul creştin – potenţează realitatea acestei tainice unităţi. Sacrificiul creştin este „iubirea care răstigneşte a Tatălui şi iubirea răstignită a Fiului". Ambele se împlinesc în iubirea fără prihană a Duhului veşnic şi sfînt. Este în joc o kenoză (golire) sacrificială a întregii Treimi, urmată de o punere pe cruce şi o Înviere. Toate împreună dau seama cel mai bine de misterul sacrificiului substitutiv.

Marca interpretării teologice se păstrează şi în textele lui Hans Urs von Balthasar[230]. Autorul german reia motivul *împreună-răstignirii* lui Hristos. Or, pentru ca făptura creată să se sacrifice împreună cu mîntuitorul ei, trebuie ca în „prealabil" să se fi sacrificat singură pentru acesta! Hristos „moare împreună cu cineva care a murit deja *dinainte* (s.n.) pentru el", scrie von Balthasar. Martirajul devine astfel o condiţie esenţială a sacrificiului creştin. Aş remarca faptul că nu trebuie, totuşi, înţeleasă „condiţia" drept ceva care precede în timp *împreună-sacrificiul*. De asemenea, termenul de „prealabil" nu numeşte nici el o situare anterioară în cuprinsul timpului. În martirajul şi sacrificiul christic, enstazele temporale (trecut, prezent, viitor) sînt total resemnificate. Martirajul nu precede ca o condiţie esenţială actul sacrificiului. Cele două se săvîrşesc numai împreună, printr-o tainică şi nedisimulată conlucrare.

De o părere cu totul diferită este însă René Girard (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978). Pasajele neotestamentare invocate pentru a justifica concepţia sacrificială a Patimii trebuie interpretate în afara sacrificiului. Nu există nici un fel de sacrificiu în creştinism! Argumente? Anumite fragmente testamentare de genul: „Mergeţi deci, învăţaţi ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă" (*Matei*, 9, 13). Nu sacrificiul trebuie reţinut atunci cînd facem o radiografie a lumii creştine moderne, ci faptul violenţei. Temeiul oricărei culturi şi civilizaţii este, după Girard, crima, omorul originar. „Omenirea întreagă este întemeiată pe escamotarea mitică a propriei violenţe, mereu proiectată asupra a noi şi noi victime."[231] Violenţă şi moarte – acestea sînt simbolurile societăţii moderne şi nicidecum sacrificiul. De aceea metafora întregii umanităţi este mormîntul. Nerecunoscîndu-l, îl blamăm şi-l disimulăm la nesfîrşit. Odată va trebui totuşi să acceptăm, crede René Girard,

229. Serghei Bulgakov, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, în „Transilvania", nr. 1-2, 1993, p. 49.

230. *Sacrificiul creştin. Mîntuire şi misiune* este un discurs ţinut de Hans Urs von Balthasar la cel de-al 85-lea Congres al catolicilor germani şi publicat ulterior în *Neue Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977, pp. 158-173.

231. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, în „Transilvania", nr. 1-2, 1993, pp. 46-47.

faptul că violenţa ne locuieşte pe fiecare în parte şi că sacrificiul este, în creştinism, o realitate mult prea puţin evidentă. Afirmaţiile lui René Girard sînt mai curînd provocatoare decît convingătoare. O dată ce am înţeles că sacrificiul (asemenea fricii, erosului, sacrului) este un element consubstanţial condiţiei umane, cred că sîntem îndreptăţiţi acum să încercăm a-i desluşi urmele şi în cuprinsul tîrziu al timpului modern.

6. Trei ipostaze contemporane ale sacrificiului

Pornind de la lectura cărţii lui Marcel Mauss şi Henri Hubert, a unor mituri şi texte consacrate, aş vedea, în cuprinsul societăţii contemporane, existenţa a cel puţin trei ipostaze sacrificiale. Le voi prezenta pe fiecare în parte, pentru a le surprinde specificul şi diferenţele. Ceea ce le ţine însă pe toate împreună este, după părerea mea, *absenţa ritualului*. Fondul sacrificial se menţine, dar exprimarea sa ritualică fie s-a ocultat, fie a dispărut definitiv în lumea modernă.

1. *Parsifal şi sacrificiul celor neesenţiale*. Mircea Eliade ne oferă o interpretare specială a mitului lui Parsifal. Ţinutul unde sălăşluia Regele Pescar, scrie Eliade, agoniza sub puterea unui neînţeles blestem. Totul era pustiu şi fără viaţă. Însuşi regele se usca de viu pe măsura trecerii timpului. Cauza bolii lui şi a întregului regat continua să fie un mister pentru toţi. În momentul în care cavalerul Parsifal ajunge la castelul regelui, el se manifestă cu totul altfel decît ceilalţi vizitatori. Îi pune regelui direct întrebarea esenţială: unde este Potirul, Sfîntul Graal? Ca prin minune, prin simpla rostire a întrebării, întregul ţinut şi-a revenit.

Parsifal îşi *sacrificase* orice curiozitate, oprindu-se numai asupra întrebării esenţiale. Ea era aşteptată. Simpla sa formulare a fost suficientă pentru ca efectul să devină evident. De prezenţa lui s-au bucurat nu numai regele şi curtea, ci întreg cosmosul. Putem înţelege din acest mit că, de fapt, „firea întreagă suferă de nepăsarea omului faţă de întrebarea centrală"[232].

Tîlcul acestui mit este astăzi neobişnuit de actual. Din nefericire, puţini dintre noi mai gîndesc şi formulează întrebările esenţiale (despre originea omului, sensul vieţii, taina iubirii, misterul morţii). Celorlalţi, ele au început să nu le mai spună nimic. Astăzi aceste întrebări sînt considerate drept „fosile vii", idei de o splendidă inactualitate. Esenţiale au ajuns întrebările vieţuirii şi supravieţuirii în timpul de tranziţie. Ele ne sînt administrate eficace, în porţii bine drămuite, zi de zi. Tocmai de aceea aş crede că este bine venită o privire sacrificială peste cenuşiul de zi cu zi. În ultimă instanţă este important *cum* spui, dar esenţial rămîne, în continuare, ceea *ce* spui. Contează enorm dacă rosteşti o *întrebare esenţială*, sau te risipeşti în iluziile, uneori diabolice, ale glosogonicului...

232. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 167.

2. *Sacrificiul interior.* În *Aranyaka*, (textele „de pădure"), vechii hinduşi propuneau un alt tip de sacrificiu. El nu mai era acum orientat în afară şi nici nu mai era adresat zeilor „de dincolo". Noul sacrificiu este destinat zeilor din propriul trup. El devine interior. „Dacă într-un sacrificiu vedic li se oferă zeilor *soma*, unt topit şi foc sacru, în practica ascetică li se oferă un «sacrificiu interior» în care funcţiile fiziologice se substituie libaţiilor şi obiectelor rituale."[233] Respiraţia şi ritmul firesc al trupului sînt acum sacrificate. Suflul respiratoriu este jertfit cuvîntului, şi invers. Deci, faptul obişnuit al vieţii (respiraţia, simpla rostire a cuvintelor) va lua acum forma unui sacrificiu. Respiraţia nu mai este naturală, adică haotică, întîmplătoare. Este sacrificată, ritmată şi deplin conştientizată. Mintea şi limbajul la fel.

Dacă toate acestea se pot sacrifica, atunci de ce n-am putea jertfi şi fapta socială, acţiunea orientată asupra Celuilalt? *Bhagavad-gītā* consideră că faptul acesta este posibil. Cum? Săvîrşind totul ca un ritual sacru. Orice profesiune sau acţiune socială poate fi transmutată în „dinamisme transpersonale". Ce înseamnă aceasta? Nimic altceva decît a acţiona ca şi cum ai face-o în locul celuilalt, renunţînd la fructul actelor tale. Totul devine atunci sacrificiu. Orice urmă de pragmatism este ştearsă. Actul social ajunge a fi săvîrşit cu totul special: acţionăm ca şi cum nu noi am acţiona, ci, mijlocindu-se de noi, un zeu tăcut şi îndepărtat şi-ar face simţită prezenţa. Vechii hinduşi erau convinşi că numai un asemenea tip de acţiune socială ocoleşte păcatul şi eliberează spiritul. Orice poate deveni, în acest sens, sacrificiu: arta, rugăciunea sau simpla profesie[234].

Un asemenea tip de sacrificiu nu ne pare a fi nici actual, nici inactual. El este etern, permanent. În timpul modern trebuie doar să-l scoatem la lumină din întunericul uitării. Eugenio d'Ors a fost unul dintre scriitorii care au reuşit să-l reînvie. În fiecare noapte de Anul Nou, spaniolul îşi ardea o pagină proaspăt scrisă. Nu una oarecare, ci pe cea mai reuşită. Cui se adresa acest sacrificiu? În nici un caz neantului, nefiinţei. Un asemenea tip de „sacrificiu" este propriu celor mulţi, dar nicidecum lui Eugenio d'Ors. Omul obişnuit este cel prost situat în economia sacrificiului: „aşa se întîmplă cu toţi: «sacrificăm» ceea ce e mai bun din noi, din arta sau gîndurile noastre, jertfim necontenit neantului"[235], scrie Mircea Eliade. Adevăratul sacrificiu este numai cel orientat în sensul vieţii şi al luminii absolute.

233. Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire şi libertate*, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 103.

234. Această intuiţie orientală este prezentă şi în alte spaţii simbolice („arta este rugăciunea mea", scria Andrei Tarkovski). În spaţiul românesc, ea poate fi exemplificată prin teatrul lui Andrei Şerban. Acest regizor cerea în permanenţă actorilor să joace teatru ca şi cum ar oficia un ritual în templu. În ambele situaţii, simpla profesiune (de regizor şi de actor) ajunge să fie exercitată cu deplină detaşare şi renunţîndu-se la fructul actelor. Ea devine un sacrificiu.

235. Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 14.

Jertfind, asemenea lui Eugenio d'Ors, cîteva din cele mai bune pagini ale noastre, le dăruim de fapt celui care le-a făcut cu putinţă. Lui Dumnezeu.

3. *Sacrificiul ritualic.* Ioan Kalov, călugărul ucenic al bătrînului Pamvo, ascultînd cuvîntul duhovnicului său, uda zilnic un pom uscat, aflat undeva pe un vîrf golaş de munte. Asemenea unui Sisif modern, tînărul ucenic urca în fiecare dimineaţă, devreme în zori, imensul munte pentru a-i stropi neroditorul pom. Muncile acestea absurde şi seci se întrerupeau numai o dată cu lăsarea întunericului, pentru ca a doua zi în zori să reînceapă. Totul era hilar, ridicol şi perfect inutil. Oricare dintre noi se poate uşor convinge de absurditatea acestor fapte călugăreşti. Nu există în lumea bunului Dumnezeu o sminteală mai mare decît să-ţi închipui că ceva ar fi cu neputinţă. Greu de crezut că un bătrîn cucernic, precum Pamvo, ar putea cere cuiva să administreze gospodăreşte o frecţie unui picior de lemn sau să ude în permanenţă rădăcinile moarte ale unui pom uscat.

Şi, totuşi, dreptatea a fost de partea bătrînului ascet. Într-o dimineaţă, urcînd ca de obicei muntele, Ioan Kalov a găsit pomul înfrunzit! Andrei Tarkovski a reluat motivul acestui tip de sacrificiu. În ultimul său film (intitulat chiar *Sacrificiul*), Tarkovski pune gîndul călugărului în gura unui personaj modern: „Ştii, uneori îmi spun că, dacă am face în fiecare zi, exact în acelaşi moment, unul şi acelaşi lucru, ca un *ritual* (s.n.), neabătut, sistematic, în fiecare zi, constant, exact în acelaşi moment, lumea s-ar schimba. Ceva s-ar schimba în ea, nu poate fi altfel."[236]

Doar fapta umană, aparent nesemnificativă, săvîrşită însă ritualic şi cu credinţă, ar putea face munţii să se mişte şi pomii uscaţi să înfrunzească. Poate fi acesta sacrificiul nostru cel de toate zilele. El ne cere permanenta urcare a muntelui şi udarea zilnică a rădăcinilor unui pom uscat. Atît.

236. Andrei Tarkovski, *Sacrificiul*, în „Transilvania", nr. 1-2, 1993, p. 114.

RITUALURILE MAGICE ŞI NONDREPTUL MODERN

1. Ce este magia ?

Magia, ca fenomen social, a constituit obiectul de studiu al mai multor autori. Dintre aceştia, antropologia şi sociologia contemporană reţin următoarele nume mai importante : J. Frazer, R.H. Codrington, M. Mauss, É. Durkheim, Br. Malinowski, J.C. Muller, M. Augè etc.

James Frazer (1851-1941) se impune prin două lucrări esenţiale în domeniul cercetării magicului : *Totemism şi exogamie* (1887) şi *Creanga de aur* (1890). În ultima dintre ele, antropologul englez are în atenţie prezenţa fenomenului magic în societăţile tradiţionale, urmărindu-i urmele tîrzii, pînă în plină modernitate. În orice manifestare a actului magic, Frazer surprinde prezenţa vie a două legi :

1. *Legea similitudinii*. Este cea care se relevă a fi esenţa *magiei homeopatice* (imitative). Conform acesteia, *similarul produce similar*. Se poate ajunge la efect imitînd actul anterior produs. Apare în acest joc social al imitaţiei motivul imaginii celuilalt. Dacă reprezentarea sau chipul construit al celuilalt „suferă", atunci pătimeşte şi persoana reprezentată. Dacă chipul va fi distrus, aceeaşi soartă o va avea şi originalul. Motivul *figurinei de ceară* rămîne, în acest sens, unul semnificativ pentru indienii nord-americani, cît şi pentru alte comunităţi tradiţionale. Figurina înţepată sau maltratată transmite durerea şi suferinţa persoanei pe care o reprezintă. Distrugerea ei definitivă face cu putinţă moartea acesteia. Un alt exemplu de magie homeopatică este ritualul vindecării *gălbinării*. În acest caz, se caută exorcizarea culorii galbene din trupul suferindului printr-un transfer magic al acesteia spre lucrurile sau fiinţele care o posedau în mod natural (soarele sau florile, de exemplu). În acelaşi timp, se caută a se procura prezenţa celeilalte culori vii şi sănătoase provenite de la o altă sursă. În alte ritualuri magice, *jocul privirilor* era gîndit drept o terapie definitivă. Privirea păsării Corla, de exemplu, care putea vindeca suferindul de gălbinare, constituie un argument. Tîrziu, peste cîteva decenii, jocul magic al privirilor va fi reluat şi interpretat în sens modern de I.P. Culianu[237].

237. Referinţa este la lucrarea lui Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, ed. cit. Privirea apare drept personaj esenţial în jocul erotic al fantasmelor. *Herosul* numeşte boala ultimă a celui stăpînit şi devorat de fantasma celuilalt. Aceasta este generată de colaborarea mai multor simţuri deodată. Are un caracter *sinestezic*. În

2. *Legea contagiunii, temei al magiei contagioase*. Acţiunea asupra unui lucru sau obiect ce a fost cel puţin o dată în contact cu o anumită persoană, va avea efect şi asupra persoanei respective. Tot ceea ce a fost o dată împreună, nicicînd nu mai poate fi despărţit.

Existau, după J. Frazer, şi ritualuri care combinau magia homeopatică cu cea contagioasă sub forma *magiei simpatetice*.

Ambele ipostaze ale magiei au în comun convingerea că toate lucrurile acţionează de la distanţă unele asupra altora, printr-o *simpatie secretă*. Însăşi esenţa magiei stă în posibilitatea acţiunii la mare distanţă[238]. Totul poate fi manipulat, folosit după voinţă, ştiindu-se că nici un act cotidian nu rămîne fără urmări. De aceea se cultiva interdicţia temporară a unor gînduri şi acţiuni malefice. Astfel, pentru a se asigura succesul unui grup la vînătoare, rudele rămase acasă trebuiau să se comporte în conformitate cu unele norme *magice* devenite sociale. În Laos, soţiile nu trebuiau să-şi taie părul căci actul ar avea ca urmare distrugerea de către vînat a capcanelor întîlnite. Nu trebuiau, de asemenea, să-şi ungă trupul: vînatul ar aluneca printre capcane. În Africa de Est există convingerea că infidelitatea soţiilor ar putea provoca rănirea gravă sau moartea soţilor plecaţi la vînătoare. Firesc, dacă nefericitul vînător auzea ceva rău despre soţia sa, părăsea în cea mai mare grabă vînătoarea!

Atunci cînd actul magic cuprinde – mai întîi ca *efect* apoi ca *fenomen* – întreaga comunitate, în joc va apărea forma socială a magiei. În interpretarea lui J. Frazer, atunci cînd magia ajunge a defini o întreagă comunitate, ea sfîrşeşte prin a decădea în pură vrăjitorie. Magicianul – înţeles acum drept vrăjitor – poate fi regăsit în timpul modern sub chipul *funcţionarului public*, a celui care execută o comandă socială. Prin urmare, fapta sa îi va consfinţi o anume *autoritate* în raport cu ceilalţi. Titlul de magician va ajunge în timpul tîrziu al modernităţii un simbol al autorităţii sacre şi sociale.

Nu de puţine ori sub chipul magicianului s-a ascuns impostorul inteligent. Efectul social al artei lui nu a fost însă întotdeauna malefic. Inteligenţă dublată de o lipsă de scrupule poate deveni uneori extrem de eficientă. „Mult mai mult rău a fost pricinuit în lume de nebunii cinstiţi ajunşi în poziţii înalte, decît de ticăloşii inteligenţi"[239]. Satisfăcîndu-şi şi ultima limită a vanităţii, magicianul, devenit acum

cuprinsul ei, vederea are un rol privilegiat, mijlocind „focului intern", „aburului pneumatic" şi „sîngelui subtil" exteriorizarea. Privirea magică a jocului erotic poate avea uneori ca efect deochiul şi „vampirismul fantastic".

238. În acest sens, toate realităţile acestei lumi sînt cuprinse într-o plasă magică care nu lasă loc nesemnificativului. Teza lui Frazer privind „simpatia secretă" a fost reluată şi interpretată de Mircea Eliade în *Folclorul ca instrument de cunoaştere*, studiu publicat în volumul *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 25-43.

239. James Frazer, *Creanga de aur*, traducere de Octavian Nistor, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 101.

actor social, va putea să funcţioneze asemenea unui mîntuitor. „În cîmpul (social) al politicii, ingratul viclean, învingătorul nemilos pot ajunge cîrmuitori înţelepţi şi mărinimoşi."[240] Este în istorie, printre alţii, cazul lui Iulius Cezar şi al lui Augustus.

După teoria lui Frazer, magia a influenţat profund *constituţia* societăţilor primitive, arhaice. Ea a determinat un transfer al puterii din mîinile celor mulţi, în altele (mai puţine) ale unui grup restrîns, ingenios şi harismatic. Interesant îmi pare a fi destinul modern al unui asemenea fenomen arhaic. Astfel, după impunerea ştiinţei – începînd cu secolul XVII – în varianta ei europeană, concomitent cu crepusculul magiei, puterea va fi din nou distribuită celor mulţi, fapt care ar explica în cele din urmă geneza totalitarismelor secolului XX.

Întrebarea care-l readuce astăzi pe Frazer în plină actualitate îmi pare a fi următoarea: magia, în raport cu ştiinţa, se află în relaţie disjunctivă sau conjunctivă? Răspunsul lui Frazer alege calea de mijloc. Cele două realităţi nu se exclud reciproc, dar nici nu se identifică. Dincolo de ceea ce le diferenţiază există întotdeauna o structură şi o ordine inefabilă, comune ambelor realităţi. În virtutea săvîrşirii aceloraşi acţiuni, efectele magiei şi ştiinţei devin asemănătoare. Ideea, funcţionînd asemenea unei legi imuabile, scoate din joc reducînd la minimum rolul întîmplării, al hazardului. Antropologul englez va acorda ştiinţei un statut oarecum privilegiat. Magia nu ar fi, în acest sens, decît sora vitregă a ştiinţei. Ar fi un fapt social minor în raport cu atotputernicia ştiinţei clasice.

R.H. Codrington prezintă concepţia sa asupra magiei în lucrarea *The Melanesians* (1891). Esenţa magiei ar fi după autor puterea impersonală numită *mana*[241]. Ea este „o forţă sau o influenţă nefizică şi într-un anumit fel supranaturală; dar ea se manifestă în forţa fizică sau în orice fel de putere sau performanţă pe care le posedă un om". Acţiunea paradoxală a *manei* consacră definitiv anumite realităţi. Ele devin tabu. Astfel, o femeie la naştere este total neasemănătoare celorlalte şi susceptibilă de maleficii contagioase. Atingerea ei (ca şi a bărbatului ucis de altfel) poate provoca impurificarea întregii comunităţi. Ideea *manei* ca esenţă a magiei va fi imediat preluată de şoala sociologică franceză.

Marcel Mauss (1872-1950) publica împreună cu Henri Hubert în „Année sociologique" (1902-1903), savantul studiu *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Cercetînd sociologic fenomenul magiei, cei doi autori îi urmăresc relaţia cu anumite variabile sociale: sexul, corporaţiile etc. Astfel, femeile ar fi mult mai predispuse spre magie decît bărbaţii. Explicaţia ar sta, după cei doi sociologi, nu atît în aptitudinile lor fizice, cît, mai curînd, în *sentimentele sociale* pe care natura

240. *Ibidem*, p. 101.

241. *Mana* este o realitate sacră ce stă sub semnul paradoxului. Presupune deopotrivă o acţiune, o calitate şi o stare. Sinonime ale termenului apar la indienii din America de Nord sub numele de *orenda* (putere mistică), *wakonda* (la indienii sioux) şi *manitu* (forţa sacră, obscură, neobişnuită).

lor specifică le face cu putinţă. Ciclul, sarcina, naşterea produc întotdeauna comunităţii masculine uimire, teamă sau o nedisimulată groază. Femeile sînt privite ca făpturi *cu totul diferite* şi, prin urmare, insolitul le este propriu, familiar. Magia este un act privat, neobişnuit, asocial. Prin urmare, femeile ar fi cele mai potrivite făpturi în a o practica. Faptul se justifică cu atît mai mult cu cît femeile-preot nu există, ele fiind excluse din cultele religioase oficiale[242]. Totuşi, în orice spaţii istorico-culturale, numărul femeilor-magician este cu mult mai redus decît cel al bărbaţilor. Pe scurt, bărbatul practică magia, iar femeia este acuzată de ea! (În *Atharva-Veda*, de exemplu, se fac exorcisme împotriva magicienilor, inclusiv femei, în timp ce imprecaţiile sînt rostite de vrăjitori).

În ceea ce priveşte relaţia dintre corporaţii şi fenomenul magic, sociologii francezi remarcă existenţa unor profesii cu autoritate magică neobişnuită. *Medicul*, de exemplu, prin tehnicitatea profesiei sale putea foarte uşor să-şi ascundă îndeletnicirea magică. *Ciobanul*, la rîndul său, trăia o relaţie privilegiată cu natura, astrele sau cu stihiile pămîntului. Magia era cultivată de acesta ca firescul însuşi. *Groparul* întreţinea şi el o profundă familiariate cu prezenţa morţii. *Păstorii* erau, de asemenea, privilegiaţi în arta magiei. De ce? Pentru că „se recrutau dintre cei mai săraci sau din ultimii născuţi ai unei familii, care nu aveau nici un fel de venit economic sau social"[243]. Trăind în permanenţă la marginea comunităţii, păstorii erau dificil de controlat şi socializat. Prin urmare, această neobişnuită libertate putea fi constant şi eficient investită în ritualuri şi practici magice. *Fierarul* „aude totul, vede totul, ştie totul, dînd impresia că este peste tot în acelaşi timp"[244]. Este, altfel spus, un veritabil magician. Investirea lui este mult înlesnită şi de faptul că stăpîneşte „fierul şi focul, atribute ale diavolului"[245]. Nu sînt excluşi de la relaţiile intime, tainice, cu diavolul nici *croitorii* (din cauza contactelor lor numeroase cu femeile) şi nici *frînghierii*, a căror reprezentare socială se leagă de „tradiţia sforilor spînzurătorii". Aceştia sînt asimilaţi Străinului, celui care, prin diferenţa şi neobişnuitul său, nelinişteşte, înfricoşează, provoacă. Sînt, toate acestea, exemple de corporaţii puse de Mauss şi Hubert într-o relaţie specială cu fenomenul magic.

Lectura cărţii lui Mauss şi Hubert reţine şi prin tipurile de iniţiere magică analizate. Ele aduc în atenţie *revelaţia*, *consacrarea socială* şi *tradiţia*. În prima situaţie, spiritul magic poate surveni în mod surprinzător, neaşteptat. Este cazul

242. Excepţie fac, în acest sens, anumite culte religioase protestante din spaţiul european care acceptă şi femeile în oficierea slujbelor religioase. Urmărindu-se statistic, în funcţie de sexe, victimele Inchiziţiei europene, ideea lui Mauss şi Hubert rămîne în continuare valabilă.

243. André Julliard, *Urgia sorţilor. Vrăjitoria zilelor noastre în Franţa*, în Robert Muchemblend, *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu pînă astăzi*, traducere de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 286.

244. *Ibidem*, p. 287.

245. *Ibidem*.

posedării de către un spirit sau, de exemplu, cel al prezenţei tainice şi eficace a lui Mefistofel în preajma lui Faust. În cazul *consacrării sociale* se impune, în primul rînd, recunoaşterea noului magician de către mai vechii specialişti ai sacrului. Ei provoacă şi fac cu putinţă şi extazul necesar posedării de către un spirit. Acesta devine prezent de cele mai multe ori prin invocarea comună a magicienilor. La rîndul ei, *tradiţia*, ca ipostază specială a consacrării magice, este departe de a fi un simplu act, comun, banal. „Adeptul este şi se crede ales." În acest caz, tradiţia magică este *ereditară*: ea se transmite din tată în fiu.

Dincolo de toate aceste expresii ale consacrării, esenţial rămîne în magie actul *credinţei*. Ea are un caracter *a priori*, precedînd orice experienţă. Mai întîi *crezi*, apoi *practici* magia. Credinţa conferă magiei o neobişnuită autoritate, astfel încît eventualul eşec nu ar compromite deloc statutul şi prestigiul magicianului. Insuccesul, dimpotrivă, întăreşte convingerea în puterea magiei. Mai mult, insuccesul ajunge să fie justificat prin efectul unei contramagii, sau prin neîmplinirea corectă şi completă a ritualurilor[246].

Eludînd orice prezenţă teologică a dogmelor revelate, Mauss şi Hubert se întreabă asupra originii credinţei magice. Un prim răspuns pe care cei doi îl iau în atenţie este cel oferit de James Frazer: la originea magiei ar sta *formulele simpatetice*. Conform acestora, *asemănătorul* produce *asemănătorul*, *partea* conţine în ea însăşi *întregul*, iar *contrariul* acţionează asupra *contrariului*. Cei doi sociologi francezi consideră că, de fapt, formulele simpatetice nu explică pe deplin magia. „Simpatia este doar calea prin care trece forţa magică, şi nu forţa magică însăşi. Esenţialul ar sta tocmai în ceea ce lasă deoparte formula simpatetică. Exemplul *maleficiului* este semnificativ. Vrăjitoarea secătuieşte laptele unei femei, îmbrăţişîndu-i copilul. Accentul nu cade pe *contact*, pe asemănarea copil-mamă, pe simpatie. Dimpotrivă, esenţial este *deochiul*, sau forţa magică a vrăjitoarei."

Mai sînt luate în atenţie şi alte două încercări de răspuns, diferite de interpretarea lui Frazer. Ele aduc în atenţie noţiunea de *proprietate* şi pe cea de *demon*[247]. Ambele sînt la fel de incomplete. Rămîne doar credinţa în puterea stranie şi neobişnuită a *manei* să explice magia. „Pentru a exprima mai bine felul în care lumea magiei se suprapune celeilalte fără a se desprinde de ea, s-ar putea spune că totul se petrece

246. Cf. M. Mauss, H. Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu, prefaţă de Nicu Gavriluţă, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 128.

247. Cf. lui Mauss şi Hubert, noţiunea de *proprietate* nu poate explica singură credinţa în magie. Apar şi alte norme obligatorii referitoare la condiţiile „de timp, de loc, de mijloc, de intenţie" (p. 129). Pe de o parte, noţiunea de *proprietate* nu este inerentă lucrului în sine. Ea este extrinsecă şi atribuită lui. Se realizează prin rit, sacrificiu sau binecuvîntare. Noţiunea de *demon* este şi ea departe de a oferi o viziune exhaustivă asupra magiei. Există întotdeauna în actul magic pe lîngă prezenţa demonului şi puterea magicianului, virtutea cuvintelor, eficacitatea gesturilor sau puterea privirii şi a intenţiei.

ca şi cum ar fi construită într-o a patra dimensiune a spaţiului, a cărei existenţă ocultă ar explica-o, dacă putem spune aşa, o noţiune ca aceea de *mana*."[248]

Teza esenţială a celor doi autori rămîne însă *crearea magiei de către societate*. Acesta îşi face simţită prezenţa prin *constrîngere*, *interdicţie* şi *excitabilitate*[249]. Ordinea normală a lucrurilor pare a fi în permanenţă provocată de neobişnuitul unor întîmplări: împărăţii arbitrare ale unor invazii străine, boli, moarte sau războaie. O dată cu fiecare provocare a neobişnuitului, societatea ezită, caută, aşteaptă. Starea anormală creează mana dînd apoi naştere magiei. Eficienţa acesteia are întotdeauna o consacrare socială. Şamanul eficient este întotdeauna (şi) cel în care membrii comunităţii au deplină încredere. Ea face cu putinţă, prin intermediul sugestiei colective, vindecarea. Interpretarea lui Mauss atinge, în acest caz, o limită extremă. Crearea magiei de către societate exclude o întreagă tradiţie a marilor religii revelate. Prin urmare, ea se cere amendată, asemenea teoriei lui Durkheim despre originea socială a religiei.

Reţine însă, din toată această demonstraţie de sociologie a magiei, apropierea acesteia de anumite discipline ştiinţifice ale secolului XX: medicina, chimia, mecanica etc. Dincolo de faptul că ele au fost întemeiate în virtutea unor principii iniţial sacre, rămîne totuşi apropierea lor de magie prin intermediul forţei persuasive şi al acţiunii eficace pe care acestea le posedă[250].

248. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 148.

249. *Constrîngerea* şi *interdicţia* manifestate de societate apar în riturile referitoare la *tabu*-urile de amestec. De exemplu, femeia însărcinată nu are voie să privească casa unui asasin sau pe cea a unui mort. Puterile malefice s-ar putea transfera viitorului născut. Aceste *tabu*-uri se protejează singure prin efectele ce rezultă din încălcarea lor. Cît priveşte *excitabilitatea*, aceasta nu aparţine niciodată numai individului (Lehman). Întotdeauna ea este condiţionată social. În spatele unui posibil scepticism al lui Moise stă întotdeauna seminţia iudaică care nu se îndoieşte niciodată. La rîndul său, descoperitorul de izvoare nu este decît expresia stării sociale a întregii comunităţi care-i aşteaptă nerăbdătoare reuşita.

250. Cf. Nicu Gavriluţă, *Consideraţii privind sociologia magiei*, prefaţă la volumul M. Mauss, H. Hubert, *Teoria generală a magiei*, pp. 5-13. Ideea prezenţei unor motive magice referitoare la corespondenţa instantanee de natură simpatetică apare şi în volumul lui Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Dialog despre cele văzute şi cele nevăzute*, Editura Harisma, Bucureşti, 1995. Autorul reia şi interpretează exemplul de *teleportare*, oferit de unii informaticieni şi fizicieni în 1993. Aceştia au reconstituit o *particulă elementară*, cu absolut toate caracteristicile, în măsură a transmite o informaţie *completă*, în ciuda principiului de indeterminare al lui Heisenberg. Ideea este mai veche, fiind enunţată, în 1964, de Ch. Bell. În condiţii experimentale, cu totul speciale, un *atom* poate genera o pereche de *fotoni* atît de intim legaţi printr-o corespondenţă, încît orice acţiune produsă asupra unuia dintre ei se transmite instantaneu celuilalt, indiferent de distanţă! Viteza de transmisie este mult mai mare decît cea a luminii. În joc ar fi existenţa interconexiunilor neexplicabile proprii unei alte organizări a lumii fizice. Ea ar ţine de ceea ce fizicianul Scarfati numea o „kabala cuantică".

Bronislaw Malinowski (1884-1942). Marea admiraţie a acestui polonez pentru *Creanga de aur* a lui Frazer l-a determinat să vină de la Cracovia la Londra, apoi să întreprindă cercetări asupra populaţiei din insulele Trobiand (Noua Guinee). Rezultatele cercetărilor au fost publicate în lucrări precum: *Asociaţii masculine tribale ale aborigenilor australieni*; *Grădinile de coral şi magia lor*; *Argonauţi ai Pacificului de Vest*; *Fundamentele credinţei şi moralei*. Realizează şi un studiu asupra populaţiilor insulare din Melanezia, urmărind motivul schimbului magic de mărfuri şi ipostaza numită *Kula* a darului arhaic, tradiţional[251].

J.C. Muller se impune în hermeneutica socială a magiei prin lucrarea *Pouvoir mystique, sorcellerie et structure sociale chez les Rukuba*, 1971. Există, după autorul francez, o putere a vrăjitorului şi o alta, de aceeaşi natură, dar mai eficientă, a contravrăjitorului. Jocul magic are loc în mod *secret* prin rivalitatea celor doi. Există în fiecare clan cel puţin un magician. Întotdeauna şeful clanului este primul bănuit de a fi vrăjitor (se are în atenţie actul prohibit al magiei negre). Statutul său special îi conferă îndreptăţirea de a interzice interogarea cadavrului ce ar putea avea ca efect acuzarea şefului. Prin urmare, autoritatea *socială* coincide cu cea magică, conferindu-i şefului de clan imunitate deplină. Există şi aici riscul ca acesta să nu fie suficient de abil în a dezavua ideea că ar poseda o putere magică incompatibilă cu poziţia sa socială. În acest caz, magicianul va fi linşat, devenind *ţap ispăşitor* (R. Girard)[252].

Marc Augè este ultimul hermeneut al magiei pe care îl invoc aici cu o lucrare de-acum clasică: *Teoria puterilor şi ideologia* (1975). Cercetînd în special fenomenul magic din Coasta de Fildeş, Augè observă prezenţa magiei în trei ipostaze complementare. Ar fi, în primul rînd, magia ca *sistem*. Ea ar numi grupul social al vrăjitorilor şi ierarhia existentă în cadrul acestuia. Topografia magică se suprapune peste cea socială. Astfel, un anume loc social sau o răspîntie devin spaţiul consacrat al vrăjitorilor. Ideea va supravieţui pînă tîrziu în mentalul creştin al societăţilor moderne[253]. În al doilea rînd, ar exista ipostaza magiei ca simplă *teorie*. În acest

251. Cf. Nicu Gavriluţă, „Darul-simbol, juridic şi social", în *Buletin Ştiinţific*, nr. 5, 1996, Fundaţia de Ştiinţă şi Cultură „Moldova", Universitatea „M. Kogălniceanu", Editura Cugetarea, Iaşi, 1996, pp. 134-144.

252. Teoria stigmatului social şi a „ţapului ispăşitor" apare dezvoltată în opera lui R. Girard, *Violenţa şi sacrul*, traducere de Sorin Antohi, Editura Nemira, Bucureşti, 1995. Avînd menirea de a defula umorile şi idiosincrasiile îndelung acumulate de o comunitate socială, „ţapul ispăşitor" ia diferite forme: pe cea a făpturii umane neobişnuite, a animalului propriu-zis sau, în timpurile post-moderne, cea a grupului marginal, „sacrificat" prin indiferenţă sau stigmat.

253. Este vorba de motivul răscrucii de drum care apare în mentalul creştin tîrziu drept un loc privilegiat al demonului. Sentimentul inutilităţii şi al pustiirii definitive te poate încerca aici mai mult decît oriunde în altă parte. Metafizica *topos*-urilor magice este bine argumentată de Ştefan Afloroaei în volumul *Întîmplare şi destin*, Editura Institutului European, Iaşi, 1993.

sens, ea nu face decît să explice şi să evalueze caracteristicile sistemului. Faptul acesta presupune existenţa a trei tipuri de teorii. Prima ar fi *teoria tehnică*, cea care are în atenţie natura puterii magice şi căile dobîndirii ei. Cea de-a doua este *teoria interpretativă*. Aceasta dezvăluie faptele susceptibile de a fi interpretate în termeni de magie. În sfîrşit, *teoria normativă* ar fi cea care ar privilegia în mod deosebit codul unor reguli de comportament. Ultima ipostază a magiei descrisă de Marc Augè este cea *practică*. Ea cuprinde situaţiile propriu-zise de manifestare a magicului. Existenţa lor atrage după sine acuzaţiile şi pedepsele sociale ale grupului. În aceste situaţii, acuzaţiile trebuie să fie suficient de verosimile: în caz contrar, ele pot aduce moartea acuzatorului, atunci cînd vin de la un individ neînsemnat şi vizează un om foarte important.

Această înţelegere, aproape juridică, a lui Marc Augè îmi îndreptăţeşte supoziţia de a interpreta ipostazele magice drept expresii speciale ale situaţiilor de *nondrept*. Ele definesc atît timpul arhaic cît şi pe cel modern, actual. Hermeneutica magicului nu face altceva decît să dezvăluie prezenţa lor tainică şi adesea camuflată în cuprinsul timpului contemporan.

2. Magia – expresie a situaţiei de nondrept

Teoria nondreptului a fost dezvoltată de Jean Carbonnier în lucrări precum: *Dreptul flexibil. Elemente pentru o sociologie a dreptului fără rigoare*; sau *Sociologie juridică*. Nondreptul ar defini, după Carbonnier, absenţa dreptului din anumite raporturi umane unde acesta ar fi putut avea vocaţia teoretică de a fi prezent. Exemple: concubinajul, despărţirile de fapt, paternitatea, *Folk-mays*-ul, situaţiile în care seducătorul se căsătoreşte cu victima sa. Semantica termenului de nondrept devine şi mai bine conturată atunci cînd se au în atenţie modalităţile prin care nondreptul este adus la fiinţă. Ele ar fi *autolimitarea* dreptului, *autoneutralizarea dreptului* şi *rezistenţa la nondrept*[254].

Pentru înţelegerea situaţiilor magice de nondrept, voi avea în atenţie lucrarea lui Jean Carbonnier *Dreptul flexibil. Elemente pentru o sociologie a dreptului fără rigoare*. Într-o secţiune specială a cărţii, autorul urmăreşte cu minuţiozitate principalele teorii referitoare la originea dreptului. Într-o ordine inversă, acestea ar fi următoarele: *formula originară*, *judecata* şi *regula*. Prima dintre acestea susţine că la originea dreptului roman n-ar fi stat regula de drept şi nici judecata (Giofredi). Argumentele sale sînt de natură *filologică* şi *mitologică*. Primele invocă folosirile verbului *dicere*. Astfel, formula *jus dicere* nu înseamna o simplă declaraţie şi nici enunţul unei reguli de drept dedusă din alta preexistentă. Expresia reprezintă mai curînd stabilirea unei situaţii juste, ultime, definitive. *Ita jus este* se traduce prin „aşa să fie drept". Situaţia nu era conformă unei reguli juridice oarecare, ci unui

254. Valeriu Ciucă, *Sociologie juridică generală*, Editura Omnia, Iaşi, 1993, pp. 134-137.

sentiment înnăscut al dreptăţii. Cît priveşte argumentul *mitologic*, el poate fi invocat prin exemplul Oracolului de la Delphi. Marile animozităţi, fatalele neînţelegeri sau simplele prorociri ale viitorului erau rezolvate prin magia şi spontaneitatea *formulelor* apolinice, rostite prin gura preotesei templului.

O altă teorie este cea care invocă prezenţa *judecăţii* la originea oricărui sistem de drept. Aceasta nu se cerea înţeleasă în sensul logic, modern, pe baza unor principii logice deductive. Judecata era expresia unei intuiţii spontane, de natură magică. Se poate regăsi şi în sistemul de drept românesc tradiţional, sub forma *ordaliilor* sau a *jurămîntului cu brazda*. Abia în sistemul de drept modern judecata va fi înţeleasă drept actul jurisdicţional ce intervine asupra unui proces.

La rîndul ei, *regula* a fost interpretată drept un fenomen juridic primar. Parafrazînd spusa veterotestamentară, putem afirma faptul că „La început a fost Regula". Identificată cu legile eterne, regula decurgea direct din Raţiunea divină. Pot fi invocate în acest sens Thora (ipostaza divină consubstanţială a Dumnezeului veterotestamentar), Biblia, Coranul, iar pentru comunităţile arhaice, *tabu*-ul. Departe de a numi simpla pedeapsă socială, *tabu*-ul era mai curînd simbolul mîniei sacre. El devenea eficient doar în virtutea unor legături magice, de nuanţă simpatetică între membrii unei comunităţi şi lucrurile/fiinţele aflate sub semnul interdicţiei.

*

Timpurile moderne marcate de prezenţa creştinismului au preluat multe motive magice specifice comunităţilor tradiţionale. Unele au fost creştinate, altele supravieţuiesc la nivelul inconştientului personal sau colectiv. *Ceea ce în mentalul precreştin figura drept regulă juridică de natură magică apare astăzi în mentalul creştin în ipostaza unei situaţii de nondrept*. Legea magică a Pămîntului sacralizat, specifică timpului precreştin, apare în creştinismul medieval tîrziu, sub semnul „jurămîntului cu brazda". Ulterior, Sfînta Scriptură va înlocui brazda. Jurămîntul nu se va mai presta cu brazda pe cap, ci cu mîinile pe Biblie. Situaţia în care se practica acest ritual juridic magic va deveni acum una de nondrept. Mai exact, ea reprezintă o ipostază socială în care legea creştină a timpului ar fi avut întreaga vocaţie de a fi prezentă şi totuşi nu este. Faptul poate fi înţeles invocîndu-se ideea conform căreia anumite simboluri şi motive magice sînt consubstanţiale naturii umane. Deşi prohibite şi stigmatizate de biserica creştină, ele nu pot fi niciodată extirpate definitiv. Supravieţuiesc camuflate şi deseori maculate în cuprinsul obiceiurilor şi cutumelor juridice. Ele formează ipostazele magice ale nondreptului (inclusiv modern).

Intenţionez a mă opri aici asupra cîtorva dintre ele: *masticarea şi înghiţirea pămîntului*; *ascunderea părului şi unghiilor*; *motivul vacii de lemn* şi *transferul magic al harismei politice*.

1. *Masticarea şi înghiţirea pămîntului*. Acest obicei magic se mai regăseşte astăzi în unele dintre satele româneşti. Ritualul propriu-zis şi semnificaţiile lui originare sînt însă de mult uitate. Mentalul creştin a păstrat acest obicei sub chipul

unei stranii „superstiţii". Terminarea aratului pentru ţăranii tradiţionali nu însemna şi sfîrşitul zilei de muncă. Ei rămîneau în vecinătatea Pămîntului-Mamă pînă tîrziu. În aceste momente, se rosteau povestiri străvechi, mituri, se întreţinea o vie relaţie cu pămîntul zeificat. Toate acestea, fiindcă pămîntul trebuia *să lege rod*[255].

Stelian Dumistrăcel reia şi interpretează anumite pasaje din textele lui Marin Sorescu, din punctul de vedere al magiei telurice[256]. Aceste texte „trădează consumarea relicvelor unor atavisme sociale" cu trimitere directă la cultul pămîntului. Practicile recente, observate de Sorescu, nu erau decît rămăşiţele maculate şi vulgarizate ale unor străvechi ritualuri ale căror semnificaţii ultime nici personajele satului românesc şi nici culegătorii de tradiţii nu le mai înţeleg. Marin Sorescu se rezumă la prezentarea de imagini de genul lumii care „mînca pămînt mai demult", de bună seamă pentru a-şi regla echilibrul fiziologic[257]. Nimic mai fals. Practicile *inochentiştilor*, descrise de Mircea Eliade în *Mitul reintegrării*, ar explica poate cel mai bine sensul originar al acestor ritualuri. Inochentiştii se retrăgeau periodic din cuprinsul societăţii în adîncimea şi obscuritatea unor peşteri. Aici se ungeau cu nămol, se rostogoleau prin el, trăind o intimitate profundă şi o deplină asumare a pămîntului. S-au născut din fiinţa acestuia şi, prin urmare, îi aparţin în întregime. Pămîntul era venerat pentru nesfîrşita sa capacitate de rodire. „De aceea între pămînt şi formele organice zămislite de el există o *legătură magică* de simpatie. Toate împreună alcătuiesc un sistem. Firele nevăzute care leagă vegetaţia, regnul animal şi umanitatea dintr-o anumită regiune de pămîntul care le-a zămislit, le susţine şi le nutreşte pe toate au fost ţesute de viaţa care pulsează atît în Mamă cît şi în creaturile ei."[258]

O dată cu alungarea zeilor din cosmos prin apariţia iudaismului şi creştinismului, ritualurile sacre de venerare a Pămîntului-Mamă au fost stigmatizate. Niciodată însă n-au fost înlăturate definitiv. Fragmente tîrzii privind asumarea şi masticarea pămîntului apar la început de secol în satul românesc drept forme ale *pedepsei*.

255. Motivul magic al *legării rodului* face parte, după Frazer, din străvechile practici ale *magiei homeopatice*. Ele erau deseori însoţite şi de ritualuri sexuale. Împerecherea între sexe la semănat sau seceriş traducea legătura magică dintre rodul uterului matern şi a celui teluric. Acest fapt simbolic s-a menţinut pînă tîrziu la seminţiile slave sau germanice. În mentalul românesc tradiţional, el este absent.

256. Stelian Dumistrăcel, *Sate dispărute - sate ameninţate*, Editura Institutul European, Iaşi, 1995, pp. 141-151.

257. Stăncioaia „jupuise toată casa,/ Că era bună huma aia, mirosea bine. Şi mînca/ După ce mînca legume"; „Mai mînca şi alta, Aneta, toată ziua deslipea cu/ Custura de pe casă" (*Gustul casei*, II), cf. Stelian Dumistrăcel, *op. cit.*, p. 146.

258. Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, prefaţă de Georges Dumezil, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 242. Pentru simbolistica sacră şi juridică a pămîntului, a se vedea, în întregime, capitolul *Pămîntul, femeia şi fecunditatea*, pp. 229-250.

După acelaşi Marin Sorescu, un anume popa Stanciu i-a dat „canon" să mănînce „un cot de pămînt" unei femei bănuite a fi pruncucigaşă. Scopul era de a nu arde după moarte în lumea de dincolo.

Pămîntul-pedeapsă apare ca motiv permanent în judecata românească a veacului de mijloc. În cazul unui litigiu legat de proprietatea asupra pămîntului, intervenea deseori ritualul magic al *jurămîntului cu brazda*. Cel care susţinea un punct de vedere asupra hotarului dintre două loturi, pentru a dovedi adevărul spuselor sale, trebuia să jure cu brazda pe cap, mergînd pe linia hatului considerată de el adevărată. În alte variante, pămîntul va fi purtat într-o desagă. Semnificaţia era însă aceeaşi. În virtutea legăturii fiinţiale, magice, dintre pămînt şi zămislirile lui (inclusiv omul), duhul sacru al elementului teluric se răzbuna în situaţia mărturiei mincinoase. Tîrziu, Biserica ortodoxă va interzice aceste „stranii" şi „blestemate" ceremonii, înlocuindu-le cu ritualul creştin de judecată.

2. *Ascunderea părului şi a unghiilor*. Ideile prezentate de Frazer în *Creanga de aur* vor fi regăsite şi în spaţiul românesc tradiţional şi modern. Se remarcă aici convingerea conform căreia „excrescenţe şi secreţii ale corpului, cum ar fi părul, unghiile, saliva, socotite a fi însăşi persoana din care au făcut parte iniţial, puteau fi utilizate în vrăji contra acesteia"[259]. În Săcuţa (com. Boroaia, jud. Suceava) şi în Costeşti (dincolo de Prut) unghiile se ascund cu grijă, iar părul tăiat se adună de la început într-o pernă. Aceasta se pune sub cap o dată cu trecerea în lumea de dincolo. Unele ritualuri însă s-au creştinat. Unghiile adunate cu multă minuţiozitate în palmă sînt consacrate prin semnul crucii pentru a putea fi regăsite după moarte. Localitatea Rădăşeni (jud. Suceava) păstrează însă, prin bătrînii locului, fragmente din aceste străvechi ritualuri. Astfel, părul tăiat va fi în permanenţă adunat şi adăpostit în scorbura unui copac. Faptul făcea cu puţinţă creşterea şi îndesirea părului rămas şi regăsirea lui în *totalitate* la Judecata de pe urmă. Unghiile tăiate erau adunate şi depozitate în locurile „nespurcate": la rădăcina unui arbore, în apropierea izvorului sau a fîntînii, în grădiniţa cu flori. Semnificaţia magică a acestor practici se regăseşte aici într-o formă creştinată. O dată cu Judecata de pe urmă, fiecare făptură umană trebuia să se prezinte cu tot ceea ce i-a aparţinut pe pămînt (inclusiv părul şi unghiile)[260].

3. *Motivul vacii de lemn*. Aceeaşi zonă a Văii Moldovei se impune şi prin existenţa unor ritualuri magice de răpire a manei. Oamenii locului poartă încă amintirea unor asemenea întîmplări. În localitatea Oniceni (jud. Suceava), unii bătrîni de peste şaizeci de ani îşi mai amintesc de motivul magic al vacii de lemn. În comuna Rădăşeni, reproducerea din lemn este însoţită şi de o „doniţă" de mărimea

259. Stelian Dumistrăcel, *op. cit.*, p. 149.

260. Mărturiile privind supravieţuirea acestor motive magice aparţin lui Nicolae Amariei, locuitor al comunei Rădăşeni (jud. Suceava), în vîrstă de 90 de ani.

celei naturale. În momente speciale ale nopţii – conform unui tainic ritual respectat cu stricteţe – vacile de lemn sînt „mulse". Are loc „transferul laptelui" sau „luarea manei"[261]. Astfel, vaca bună de lapte era „mulsă" prin intermediul vacii de lemn, laptele transferîndu-se animalului dorit de vrăjitoare.

Din convorbirile purtate cu oamenii locului am înţeles că, totuşi, „vaca de lemn" nu este un motiv revolut, de domeniul străvechiului folclor. El este în continuare viu, prezent în mentalul comunităţilor tradiţionale, deşi ritualurile propriu-zise sînt tăinuite cu deosebită atenţie.

O astfel de vacă de lemn a fost descoperită în Rădăşenii anului 1975 de unul dintre subiecţii chestionaţi[262]. După spusele oamenilor locului, existau şi există încă „femei care puteau să ia laptele, dar care puteau şi să îl dea înapoi". Faptul acesta presupunea însă practicarea unor ritualuri speciale[263]. Condiţia acestor hoţi travestiţi în vrăjitori de serviciu era una cu totul specială. Cu timpul, ei dobîndeau anumite deformaţii şi contorsiuni fizice[264].

În localitatea Oniceni, judeţul Suceava, am întîlnit alte variante ale motivului „vacii de lemn". Este vorba de „limba meliţoiului", cea din care „izvorăşte" laptele, sau de „fuştelul (treapta) scării" care produce lichidul în urma invocării unor formule sau a săvîrşirii unor ritualuri. Am reţinut însă, în mod deosebit, anumite ipostaze care amintesc de *magia homeopatică*, întemeiată pe imitaţie şi descrisă de

261. Semantica noţiunii de mană este de o diversitate neobişnuită. Vezi, în acest sens, Ivan Evseev, *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Editura Amarcord, Timişoara, 1997, pp. 252-253. Credinţele din mentalul social românesc tradiţional referitoare la noţiunea de mană au fost obiectul unor temeinice cercetări, cum ar fi cele publicate de Artur Gorovei, *Credinţe şi superstiţii ale poporului român*, Bucureşti, 1915; Gheorghe Pavelescu, *Mana în folclorul românesc*, Sibiu, 1944; Romulus Vulcănescu, *Mitologie românească*, Bucureşti, 1985.

262. Tîmplar fiind şi lucrînd alături de un coleg al său în podul unei case din localitate, Ioan Amariei (58 de ani, Rădăşeni, Suceava) a avut surpriza întîlnirii cu un exemplar al vacii de lemn. „Era un butoiaş cu patru picioare, cu coarne... avea tot". Celuilalt vederea acestei construcţii i-a provocat o uimire amestecată cu teamă: „Bă Ioane, dracu, dracu în pod. Uite-l pe dracu în pod". Aflîndu-se sub semnul unei uimiri aproape terifiante, cei doi au solicitat explicaţii gazdei. Nu au primit decît false argumente şi meschine explicaţii de genul: „Cînd eram copii mici, mama avea o vacă în grajd. Noi plîngeam să ne dea şi nouă o vacă în casă, să ne jucăm de-a femeile gospodine. Ea (vaca de lemn) era vaca noastră. O mulgeam aici. Era ca şi cum am avea, mama vaca ei – noi, copiii, vaca noastră".

263. Iată unul dintre ele: „Lunea şi vinerea iei laptele de la vacă în tăcere, apoi îl torni în WC spunînd: «să-l mănînci sănătoasă». Cu zicala aceasta, îţi dădea laptele înapoi" (Ioan Amariei).

264. Femeile „sînt sclerozate şi cu mîinile strîmbe. Tata spunea că, luînd mana de la vaci, aceste femei nu sînt iertate de Dumnezeu. Ele sînt bătute de Dumnezeu şi nici pămîntul nu le primeşte..." (Ioan Amariei).

James Frazer în *Creanga de aur*. După cum vom vedea, ele sînt specifice unui anumit spaţiu tradiţional românesc. Unele dintre acestea se referă şi la ritualurile magice săvîrşite în taină de anumite femei iniţiate[265].

O altă ipostază magică a furtului laptelui este „luatul ţărînei din urma vacii". Cel care practica acest ritual se apleca – uneori cu o discreţie abia disimulată –, lua o bucată din pămîntul călcat de vacă, apoi o punea în buzunar. Acţionînd asupra pămîntului care *a fost doar o singură dată în contact cu trupul animalului*, magicianul putea să-i influenţeze acestuia sănătatea, să-i fure laptele sau să-i provoace moartea. În joc ar fi ceea ce James Frazer definea drept *magia contagioasă*. Conform acesteia, tot ceea ce a fost cel puţin o dată în relaţie, în contact nemijlocit, nicicînd nu mai poate fi despărţit.

Biserica creştină stigmatizează acest ritual magic, trecîndu-l sub semnul ineluctabil al satanismului[266]. Mentalul social românesc reţine şi astăzi condiţia stranie, cu totul nefericită a magicianului. Nici unul dintre ei nu a murit „de moarte bună"[267].

Fără a exista un motiv propriu-zis al „oii de lemn" este totuşi recunoscut faptul că „luarea laptelui" nu aduce în atenţie doar făptura exclusiv bovină. La fel de bine, „luarea laptelui" poate fi orientată şi asupra oilor[268]. Observăm aici, în cele două localităţi din zona Văii Moldovei (Oniceni şi Rădăşeni), acelaşi motiv al *magiei*

265. Iată un exemplu din relatările interlocutorului meu, Nitu Năstase (91 ani, Oniceni, Suceava): „Tatăl îşi trimitea băiatul *înainte de răsăritul soarelui* (s.n.) să ducă caii la cîmp. Băiatul ducîndu-se, cînd a ajuns la poiana unde trebuia să dea drumul la cai, înainte de tufiş a zărit o femeie care se tot pleca şi vîntura ceva deasupra ierbii. Putea fi o doniţă sau o strecătoare. Fără să fie văzut de aceasta, băiatul a descălecat, s-a uitat bine ce face baba, apoi a luat căpestrele şi a început a zice: «Ce face baba, fac şi eu». Apoi dădea cu căpestrele prin iarbă, cum a văzut-o pe babă". Urmările acestui ritual imitat dintr-o inocentă curiozitate au fost de-a dreptul surprinzătoare. Deşi formulele de incantaţie nu erau cunoscute, faptul că „magicianul" era un *copil* nu a rămas fără urmări. „Ajuns acasă, băiatul a pus căpestrele în grajd, în spatele uşii, într-un cui". Tatăl copilului va fi cel care mai tîrziu va descoperi urmările magicului ritual: din banalele elemente de harnaşament lăsate de copil în grajd, se prelingea acum lapte în cantităţi considerabile. Înţelegînd că este vorba de un fapt „vrăjitoresc", tatăl va cere explicaţii fiului, apoi îl va obliga să se întoarcă la locul sacru pentru a săvîrşi ritualul invers. „Să mergi mîine dimineaţă, *înainte de răsăritul soarelui*, şi să zici: *«ce a făcut baba, eu desfac»*, apoi să dai cu căpestrele îndărăt". Efectul magic era astfel anulat.

266. „Preotul spunea în felul următor: «A lua laptele de la vacă, a lua dulceaţa, mana copiilor, a bătrînilor, a femeilor sărace, este un mare păcat»" (Ioan Amariei).

267. Referindu-se la doi soţi recunoscuţi de comunitate ca practicanţi ai luării manei la vaci, Nitu Năstase îmi spunea că înainte de a muri aceştia „au făcut viermi în părţile şoldului". Altfel spus, „viermii i-au mîncat pînă a nu muri şi pe unul, şi pe altul".

268. „Exista un păcurar care ştia să ia mana la oi. Se ducea la inima căruţii, ţinea găleata şi laptele curgea pe inima căruţii. Oile toate zbierau" (Ioan Amariei). Alteori, în ritualul magic al „luării laptelui", magicianul era identificat cu *Străinul*. „Oamenii străini au poposit la stînă. Au luat lapte de la oi, l-au pus la fiert. Oile au început a

contagioase analizat de Frazer în *Creanga de aur*, cu referire specială la comunităţile neeuropene. De fapt, acesta este un motiv aproape universal.

Magicianul – în ipostaza decăzută a vrăjitorului – este o figură cu totul specială. Este personajul asocial care „reprezintă riscul epuizării bruşte a vieţii în formă şi în principii"[269]. „Usucă" pămîntul, plantele, animalele, oamenii. Anulează suflurile şi substanţele vitale ale vieţii (*laptele*, sperma, carnea, seva), pregătindu-le trecerea în haos şi în nefiinţă. De aceea, singurele atitudini sociale posibile în raport cu magicianul sînt evitarea sau agresiunea.

Bătrînii din zona Văii Moldovei, necunoscînd şi neacceptînd practica unor ritualuri magice de întoarcere a „furtului laptelui", preferă soluţia creştină, cea a ţinerii la distanţă de aceste „fapte necurate". Interpretarea bătrînului Nitu Năstase este, în acest sens, mai mult decît sugestivă. Ea dezvăluie ceva din înţelepciunea ancestrală a adevăratului ţăran român: „Trebuie să-ţi ţii credinţa ta înainte. Poate să-ţi ia tot, lasă să-ţi ia. Căci cine ia, lui îşi ia. Cine dă, lui îşi dă. Cine face rău, rău ajunge. Cine face bine, bine ajunge... Să nu creadă că aceasta este aiurea, aşa... Nu se poate!". Bătrînul insista, repetîndu-mi permanent faptul că nimic nu este întîmplător în această lume. Totul se leagă prin fire tainice şi nevăzute. Nu există rău fără întoarcere şi nici bine nerăsplătit. „Ce faci şi cum faci, tu le tragi. Nu le trage altul. Şi cum le tragi? Cum le-ai făcut. Dacă tu ai făcut rău, cum te mai aştepţi la bine? Dar Dumnezeu de şaptezeci de ori cîte şapte îţi iartă păcatele tale. Mîntuitorul a venit nu pentru cei buni, ci pentru ca cei răi să se îndrepte."

4. *Transferul magic al harismei politice*. Boris Chichlo, cercetător la CNR (Paris), specializat în istoria şi formele şamanismului, invocă actualitatea fenomenului magic, oprindu-se la exemplul Rusiei contemporane[270].

Timpul socialismului din URSS a cultivat – continuu şi sistematic – degradarea şi extirparea creştinismului. Dispariţia aproape completă a bisericilor din Siberia a deschis posibilitatea magiei şi şamanismului de a se impune. Apar vizionari,

zbiera" (Nitu Năstase). Exorcizarea răului – provocat nu întîmplător de un străin – presupunea îndeplinirea riguroasă a unui contraritual magic. „Ciobanul ştie să ia şi el laptele înapoi. Se dezbracă de cojoc, îl întoarce cu lîna în sus, apoi ia cojocul la bătaie: «Na, îţi trebuie lapte? Na-ţi lapte!»." La care celălalt, îngrozit şi contorsionat de durere, răspundea disperat: „Nu mai da, îţi dau laptele înapoi!" (Ioan Amariei). Alteori, drama magicianului putea atinge limita ultimă: „L-a bătut (pe cojoc), iar celălalt se chinuia să piară, se zvîrcolea să moară" (Nitu Năstase). Soluţia era iertarea creştinească a ciobanului păgubit în urma întoarcerii laptelui prin mijlocirea unor descîntece.

269. André Julliard, *op. cit.*, p. 293.

270. Boris Chichlo, *„Russie : les dangers du mysticisme"*, în „Figaro litteraire" din 25 mai 1992. Articolul a fost reluat în „Litere, arte şi idei", supliment cultural al ziarului „Cotidianul", 1 martie, 1993.

ghicitori, profeţi, magi mai mult sau mai puţin autentici. Se reunesc în grupări, asociaţii, congrese, cultivînd un permanent apostolat. Faptul devine cu putinţă în Rusia contemporană pentru că mentalitatea socială este deschisă miraculosului. Comunismul însuşi a fost prezentat şi acceptat drept un miracol. O dată asumat eşecul acestuia, rusul anilor '90 este deschis spre posibilitatea unui alt miracol. Acesta este acum întrupat de renaşterea Noii Rusii sub Boris Elţîn. Harisma magică cunoaşte şi ea un trasfer social. Figura vechiului şaman trece acum în umbra spaţiului intim, privat. Prezenţa publică va aduce cu sine şamanul în ipostaza *politicianului-reformator*. Perestroika lui Gorbaciov a fost, în acest sens, un miracol eşuat. Ea nu a pus însă capăt aşteptării mesianice. Harisma s-a transferat. *Se reia astfel străvechea dispută din spaţiul siberian dintre şamanii unor seminţii, menită a hotărî asupra confruntării războinice*. Învingător era declarat şamanul care – prin puterea persuasivă a cuvîntului şi cu ajutorul spiritului protector – învingea forţa magică a celuilalt.

Astăzi, cei doi magicieni s-au regăsit sub chipul politicianului-reformator Boris Elţîn, aflat în confruntare cu Ianaev, adept al limbii de lemn şi iubitor al puterii harismatice a lui Lenin. Rusia contemporană, indiferent de faptul că este mediatizată *exclusiv* din perspectiva simplistă şi uneori vulgară a economiei, politicii şi strategiei, continuă să-şi păstreze mentalitatea mesianică întemeiată pe falsă credinţă şi pe un ritualism desacralizat.

Cele patru ipostaze magice ale nondreptului modern – masticarea şi înghiţirea pămîntului, ascunderea părului şi a unghiilor, motivul vacii de lemn şi transferul magic al harismei politice –, deşi extrem de diferite între ele, dau împreună seama despre condiţia spirituală a unor seminţii la acest sfîrşit de secol şi de mileniu.

CONSIDERAŢII LA O SOCIOLOGIE CONTEMPORANĂ A MAGIEI

1. La început a fost magia?

Supoziţia comună textelor de sociologie a religiilor care descriu actul magic este următoarea: magia este un fenomen social. De ce? Pentru că se constituie în relaţie intimă cu stadiul social al unei comunităţi. Magia este proprie doar anumitor grupuri şi, prin urmare, nu se poate extrapola la întregul societăţii. Studiile şi cercetările sociologice dovedesc că magia este o disciplină spirituală cu totul aparte.

Despre diferenţa specifică pe care magia o cultivă în cuprinsul tradiţiilor culturale ale umanităţii relatează (şi) lucrarea *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, publicată iniţial în „Année sociologique", 1902-1903, scrisă de Marcel Mauss în colaborare cu Henri Hubert.

După cum consideră cei doi autori, magia cuprinde „orice rit care nu face parte dintr-un cult organizat, orice rit privat, secret, misterios şi tinzînd spre ritul prohibit"[271]. Prohibiţia magiei, aşa cum o defineşte Mauss şi Hubert, se regăseşte în multe texte vechi. În *Exodul*, 22, 18 se menţionează: „pe vrăjitoare să n-o laşi să trăiască". Ideea este proprie şi altor spaţii istorico-simbolice. Platon (*Legile*, cartea a XI-a) afirmă: „cel care prin legături, incantanţii, farmece şi alte vrăjitorii se pregăteşte să facă rău, dacă e ghicitor sau interpret al prezicerilor, să fie ucis. Dacă nu, el va fi pedepsit după voia judecătorului". Ideea stigmatizării actului magic s-ar putea explica, după Bayle, doar atunci cînd s-ar şti scopul său social. Numai în funcţie de acesta magicianul numit de Platon este ucis sau pedepsit. J. Maxwell credea că, dimpotrivă, „magia prohibită mai are şi o a doua origine: migraţia

271. Nu toţi autorii sînt de acord cu ideea magiei prohibite. Astfel, J. Maxwell, în lucrarea sa *Magia* (traducere de Maria Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995) afirmă existenţa riturilor magice *publice* şi nu *private*, *evidente* şi nu *misterioase*. Henri Bergson crede că aceste rituri magice, indiferent de forma lor publică sau privată, au făcut cu putinţă şi reprezentarea manei. După autorul francez, *la început a fost magia*: „ni se pare improbabil ca reprezentarea ce coincide termenilor de tipul mana etc..., să se fi format iniţial, iar magia să fi rezultat ulterior din această reprezentare. Din contra, tocmai pentru că omul credea în magie, pentru că o practica, şi-a reprezentat astfel lucrurile" (*Cele două surse ale moralei şi religiei*, traducere şi studiu introductiv de Diana Morăraşu, Editura Institutului European, Iaşi, 1992, p. 158).

vechilor popoare a adus schimbări în multe obiceiuri. Naţiuni întregi sau colonii îşi părăseau patria-mamă pentru a se stabili în alte părţi. Aceste deplasări antrenează invazii, războaie între invadatori şi autohtoni. Cînd aceştia din urmă erau învinşi, cultul lor public dispărea, înlocuit fiind cu cel al învingătorului, ale cărui zeităţi, religii, liturghii se instalau în locul vechilor culte; divinităţile învinse treceau în rîndurile demonilor sau ale geniilor rele, preoţii lor deveneau magicieni, vrăjitori, iar ritualurile lor o liturghie magică"[272]. Seminţia înfrîntă simboliza neputinţa şi inactualitatea puterilor celeste. Zeii învinşilor erau stigmatizaţi: deveneau genii, demoni, entităţi cuprinse în captivitatea servituţii. Incapabili să-şi ofere serviciile într-un timp anume (*timpul kairotic*), neavînd sentimentul intervenţiei ultime şi definitive, ei deveneau însemne ale răului, ale faptelor prohibite. Invocarea acestor zei presupunea de acum încolo discreţia totală şi secretul ultim. Cultul religios devine acum unul magic. „Aceste religii, astfel transformate în magii, tindeau să devină *magii prohibite*, atît din cauza proscripţiei cultului învins, a obligaţiei de a-şi celebra ceremoniile pe ascuns, cît şi din cauza intereselor individuale, egoiste şi pasionate, a intereselor colective şi publice pe care religia şi magia religioasă oficială aveau misiunea să le protejeze."[273] Nu orice magie va fi deci proscrisă. O anume parte (*teurgia*) va fi asociată religiei, iar o alta (*goieteia*) va sfîrşi prin a funcţiona în cuprinsul cavernelor, pădurilor şi în spaţiile blestemate.

Timpul tîrziu va aduce cu sine o profundă alterare a teurgiei. Cauzele sociale pot fi găsite în intoleranţa creştinismului, în decadenţa misticii islamice, în victoria surprinzătoare a spiritului modern (faimoasa „muscă apteră" de care vorbea Ioan Petru Culianu). Cu toate acestea, magia şi religia vor continua să coexiste în ipostaze mai mult sau mai puţin evidente. Pentru a le desluşi prezenţa în cuprinsul mentalului social modern, vom avea mai întîi în atenţie înţelesurile pe care cele două le comportă în mentalul arhaic, tradiţional.

* * *

În savantul lor excurs, Mauss şi Hubert disting magia de religie tocmai pentru a releva unitatea lor tainică, nevăzută. Aceasta ar consta într-o forţă impersonală, numită *mana*. Ea poartă şi alte denumiri: *orenda* (la irokezi), *wakonda* (la siucşi). Această forţă este posedată doar de anumiţi membri ai comunităţii: în genere o deţin sufletele morţilor şi toate spiritele (R.H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 118). La rîndul său, Mircea Eliade crede că „noţiunea de *mana*, cu toate că se regăseşte şi în religiile exterioare cercului melanezian, nu este o noţiune universală şi, în consecinţă, ne este greu să o considerăm ca reprezentînd prima fază

272. J. Maxwell, *op. cit.*, p. 71.
273. *Ibidem*, p. 125

[illegible]ricărei religii"[274]. Alţi autori (A.M. Hocart, H.J. Hogbin, A. Capell) au rezerve [illegible] ceea ce priveşte caracterul impersonal al noţiunii de mana. Cum ar putea fi impersonală o forţă care este întotdeauna legată de fiinţe personale? se întreba A.M. Hocart. Întrebarea sa anunţă parcă ideea de peste secole a lui Grigorie Palamas cu privire la „impersonalitatea" zeului ce se trăieşte – totuşi – ca Persoană. A numi mana impersonală şi a avea în atenţie mentalul arhaic este o contradicţie în termeni. Mai mult, a imagina o etapă *prereligioasă* din istoria umanităţii, dominată exclusiv de magie, nu a convins întotdeauna. Magia nu va cunoaşte o maximă ubicuitate: ea se dezvoltă, mai curînd, în cuprinsul societăţilor evoluate[275].

În schimb, Marcel Mauss şi Henri Hubert, în *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, consideră ca fiind esenţială înţelegerea noţiunii de mana în comunităţile arhaice. În viziunea lui Mauss şi Hubert, mana se defineşte asemenea *mijlocitorului*: ea mediază între *fenomenul social* şi *cosmos*. Cel ce operează cu puterea manei poartă cu sine însemnele definitorii ale comunităţii sociale. Mana îl aseamănă dar îl şi diferenţiază, în acelaşi timp, de ceilalţi. Deşi se distribuie fără să se împartă tuturor specialiştilor sacrului, ea va fi asumată de fiecare după puterile propriei fiinţe. În comunităţile tradiţionale, mana este însuşi mijlocitorul, funcţionînd după acelaşi principiu ca şi *pneuma fantastică* a vechilor greci. Mijlocind socialului calea către cosmosul sacru, deţinătorul de mana îi va purta întotdeauna semnele distinctive. Mai mult, magicianul deţine puterile nu în virtutea unui „har personal, ci prin cunoaşterea de cuvinte, rituri transmise de o tradiţie iniţiatică care le garanta eficacitatea"[276]. Mentalul social îşi manifestă prezenţa totală şi în actul recunoaşterii magiei. Aceasta din urmă are sens *numai* în raport cu viaţa socială. În sine, ea nu spune nimic. Împreună cu socialul, care o cuprinde şi o defineşte, constituie faptul social total.

În *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Mauss şi Hubert disting ceva foarte diferit în cuprinsul practicilor magice[277]. Diferenţele sînt observate şi de É. Durkheim. După sociologul francez, religia se întemeiază pe o *comunitate de credinţă* simbolizată de Biserică. „Niciodată în istorie nu am întîlnit religie fără

274. Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 38.
275. În acest sens, Mircea Eliade scrie: „practica magiei este foarte slabă la kurnaii din Australia şi la fuegieni: în anumite societăţi de eschimoşi şi koriaci este mai puţin practicată decît la vecinii lor ainu şi samoiezi, care le sînt superiori din punct de vedere cultural" (*Tratat...*, p. 40).
276. Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 68.
277. Asupra diferenţelor de ritual se opreşte şi Émile Durkheim: „Liturghia neagră a magiei profanează azima împărtăşaniei. Ritualul magic presupune o întoarcere cu spatele la altar şi înconjurarea acestuia în sens invers, de la stînga la dreapta" (*Formele elementare ale vieţii religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iaşi, 1995, p. 51).

Biserică."[278] Magia, deşi se bucură de o mare generalitate, nu cunoaşte instituţia Bisericii. „Cu alte cuvinte, nu există Biserică magică..."[279] Absenţa ei face cu putinţă doar relaţiile sociale dintre actori şi magicieni, relaţii bazate pe interese oculte. Ele sînt lipsite de durabilitate (*solidaritate mecanică*) şi regularitate. Solitudinea este cea care defineşte magicianul: „chiar şi faţă de colegii săi el este întotdeauna rezervat"[280]. Poate fi regăsit, după cei doi autori, doar alături de confraţii săi magicieni, în cuprinsul unei confrerii sacerdotale. Niciodată magicianul vechilor societăţi nu va fi prezent în comunitatea morală alături de toţi ceilalţi prozeliţi: „o asemenea comunitate lipseşte în mod normal în cazul magiei"[281]. Distincţiile sînt însă ambigue, afirmă Durkheim, invocînd în sprijinul afirmaţiei sale un text clasic (W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, ediţia a doua, pp. 264-265).

Logica lui Durkheim, Mauss şi Hubert, utilizată în analiza fenomenului magic, este una binară, a contrariilor. „Pentru ei, religia este asociată unor activităţi publice şi solemne, iar magia unora private şi secrete. Cea dintîi se exprimă pe deplin în sacrificiu, cea de-a doua în maleficiu."[282] Nu prin mijlocirea unui asemenea discurs logic poţi surprinde esenţa magiei. Cei trei sociologi îl folosesc însă tocmai pentru a-i releva limitele. Gîndirea magică cercetată de ei a dezavuat algoritmul clasic al cauzalităţii şi logicii comune. Astfel, nu mai apare ca fiind evidentă şi actuală simpla ireversibilitate a relaţiei cauză-efect. Ecuaţia cauzală nu mai cunoaşte, în paradigma magicului, desfăşurarea simplei linearităţi. Ea devine, mai curînd, „desfăşurarea care înfăşoară". Lanţul cauzal se rulează pe el însuşi, după modelul spiralei. Acum, „după" poate cu uşurinţă să preceadă pe „înainte": unul şi acelaşi spirit (mana, etc.) poate fiinţa pretutindeni, în mai multe locuri deodată.

2. *Vinculum quippe vinculorum amor est*

Mana – temei al acţiunii magice, după Mauss şi Hubert – se poate regăsi în timpurile moderne şi postmoderne în ipostaza *iubirii*. Aceasta este, după splendida demonstraţie a lui I.P. Culianu, gradul zero al oricărei magii. Pentru a-i releva actualitatea, Culianu pleacă de la analiza textului atribuit lui Giordano Bruno, *De vinculis in genere* (*Despre legături în genere*): „Spre a înţelege şi pune în valoare actualitatea lui *De vinculis* (şi a magiei în genere, n.n.), ar trebui să fim informaţi

278. É. Durkheim, *op. cit.*, p. 51.
279. *Ibidem.*, p. 52.
280. H. Hubert, M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, în „Année sociologique", 1902-1903, p. 18.
281. É. Durkheim, *op. cit.*, p. 52.
282. Marc Augè, *Religie şi antropologie*, traducere şi prefaţă de Ioan Pînzaru, Editura Jurnalul Literar, Bucureşti, 1995, p. 34.

asupra activităţii acestor trusturi, a misterelor Propagandei, ar trebui să putem arunca o privire în manualele şcolilor de spionaj, despre care ne putem totuşi face o idee după ceea ce transpare cîteodată în afara culiselor acestor organizaţii"[283]. Aserţiunea se referă la ceea ce James Frazer numea *magie simpatetică*, cea în care „asemănătorul produce asemănătorul" (H. Bergson). „Acţiunea magică are loc printr-un *contact* indirect (*virtualem seu potentialem*), prin *sunete* şi *figuri* care-şi exercită puterea asupra simţurilor văzului şi auzului (*Theses de Magia*, XV, vol. III, p. 446)"[284]. Însă aceste simţuri sînt căile secunde de persuadare magică. Calea regală este reprezentată de fantezie (*De Magia*, III, p. 452). Ea mijloceşte totul (*Theses de Magia*, XLIII, vol. III, p. 48). Magicianul – în ipostaza modernă a intelectualului sau întreprinzătorului – este singurul în măsură a-şi stăpîni imaginaţia. În rest, imaginarul se livrează generos arbitrarului. Totuşi, I.P. Culianu insistă asupra marilor ispite[285] la care este supus magicianul. O dată apropierea de sacru realizată, ispita răului nu dispare: ea devine mai prezentă ca oricînd[286].

Deci magia – în forma sa pură, iniţială, a iubirii – stăpîneşte întreaga lume. Toate celelalte relaţii sînt chipuri, măşti ale legăturii erotice. *Vinculum* – esenţa actului magic – este marea taină a lumii. Ea ascunde o secretă corespondenţă între magician şi obiectul posedat de acesta. Esenţa ei – cercetată sociologic – depinde de vîrstă, temperament, condiţie socială. Dincolo de aceşti itemi, importantă pentru magie rămîne dorinţa, voinţa de a avea. Efectul social al unei asemenea dorinţe este unul tranzitiv. Pentru a-l persuada pe celălalt este „suficient" să dezvolţi în tine însuţi o emoţie sau afecţiune care sfîrşesc prin a deveni contagioase. Dacă vom gîndi magia în ipostaza ei pură, erotică, atunci risipirea dorinţei – determinată de satisfacerea plăcerii – slăbeşte legăturile magice. Totul este deci de a spori dorinţa, nerisipind-o în simpla plăcere. Aceasta din urmă va fi transmutată în „dinamisme transpersonale" (Mircea Eliade), ca în tehnicile taoiştilor din China şi în cele ale yoghinilor tantrici din India şi Tibet.

Magia erotică este gradul zero al oricărei magii. De ce ? Pentru că erosul, sub o formă sau alta, sub chipul luminos (*iubirea*) sau cel întunecat (*ura*), este întotdeauna prezent în relaţiile actorilor sociali. Întreaga existenţă se consumă în captivitatea magiei naturale. Societatea însăşi nu este „decît magie în acţiune"[287]. Viaţa însăşi se consumă în scenariul imprevizibil al „transferului de rol" (Jacques Lacan). Niciodată

283. I.P. Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, ed. cit., p. 135.
284. *Ibidem.*, p. 137.
285. „Ai grijă să nu te prefaci din operator în instrument al fantasmelor" (*Sigillus sigillorum*, II, 2, p. 193).
286. Ideea este universală. Arta creştină românească o ilustrează, la rîndul ei, prin frescele pictate ale mănăstirii Voroneţ. Îngerii care au urcat cel mai sus pe „scara raiului" (Ioan Scărarul) au şi „şansa" celei mai teribile căderi.
287. I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 152.

însă, în cuprinsul actului magic, transferul de rol nu pare a fi dezinteresat. Nimeni nu manipulează de dragul manipulării, pare a sugera textul brunian.

Practicile magicianului sfîrşesc prin a fi întotdeauna admise. E adevărat, Mauss şi Hubert insistă mai mult asupra *magiei prohibite*. Nu este însă mai puţin adevărat că şi în acest caz magicianul – reuşind în acţiunea sa – impune reguli socialului. Totul este ca persuasiunea să fie obţinută, indiferent de chipul pe care magicianul şi-l ia (profet, întemeietor de religii, psihanalist, funcţionar al trusturilor de inteligenţă, etc.). Timpul modern nu mai cuprinde însemnele clasice ale magicianului, aşa cum apar ele în textul lui Mauss şi Hubert. Magicianul modern poate fi însă desluşit în actorul social ce se ocupă „de relaţiile publice, de propagandă, de prospectarea pieţii, de anchete sociologice, de publicitate, de informaţie, contra-informaţie şi dez-informaţie, de cenzură, de operaţiuni de spionaj şi chiar de criptografie"[288]. Tocmai pentru a-i înţelege pe aceştia din urmă, trebuie să-i cunoaştem pe cei dintîi. Pentru a pricepe mai bine timpul prezent, este necesară lectura lui Mauss şi Hubert. Timpurile postmoderne cunosc însă actul magic deghizat aproape perfect. De ce însă o magie în travesti? Pentru că Statul-Providenţă a intrat într-o umbră a istoriei, iar „Biserica decepţionează un număr mare de adepţi"[289]. Ştiinţa, la rîndul ei, „nu reuşeşte să convingă că ea deţine toate certitudinile explicative"[290]. Medicina, „în ciuda fulgurantelor progrese, nu-i împiedică pe pacienţi să se îndoiască sau să se tulbure"[291]. În aceste condiţii, străvechile ritualuri şi practici magice renasc, revenind în actualitate. Ele invadează nu numai clasicele toposuri rurale, ci şi spaţiul citadin modernizat. Aici, magia se impune în forme postmoderne cum ar fi *luciferismul televizat*, *cabinetele de descîntători*, *ghicitul tehnologizat* mijlocit de ordinator etc.

Toate aceste ipostaze ale magicului, specifice sfîrşitului de secol XX, par a confirma surprinzătoarea creativitate a sacrului şi faptul că un nou destin cultural al Europei se întrevede „în zorii celui de-al treilea mileniu"[292].

În neliniştile şi ezitările sale, postmodernitatea îşi trădează, nu de puţine ori, chipurile magice. „Tehnologia [...] este o *magie democratică* ce îngăduie oricui să se bucure de facultăţile extraordinare cu care se lăuda magicianul."[293] Statul însuşi apare acum ca un epigon tîrziu, rebel şi stîngaci cosmetizat, al magicianului arhaic. El caută „să producă instrumentele ideologice necesare în vederea obţinerii unei societăţi uniforme". Orice societate îşi produce astăzi *aşteptări culturale* extrem de diverse. Ele nu pot fi satisfăcute total de nici o instituţie socială luată în parte. Atunci, Statul, sub masca aparentei frustrări, secretă continuu şi detaşat „centre

288. *Ibidem.*, p. 183.
289. Robert Muchemblend, *op. cit.*, p. 329.
290. *Ibidem*, p. 330.
291. *Ibidem.*
292. *Ibidem*, p. 331.
293. *Ibidem.*, p. 154.

ideologice" ce creează „aşteptări alternative". Utopiile moderne se împlinesc în cuprinsul acestor centre alternative de aşteptare. Ele sînt braţe ale Statului, cu stîngăcie strecurate în sînul celor neîmpliniţi social[294]. Acestora li se adresează Statul-magician, oferindu-le pînă la saţietate orizonturi largi de aşteptare. Este calea subtilă a magicianului modern de „a evita represiunea directă şi de a salvgarda ideea de libertate, a cărei importanţă cu greu ar putea fi subestimată"[295]. Încercarea, reprobabilă în sine, se „salvează" prin riscul enorm al magicianului manipulator: alternativele propuse sub chipul întreprinderilor libere, al societăţilor culturale şi comerciale private, pot scăpa de sub ochiul vigilent al Statului însuşi. La limită, ele îi pot contesta acestuia chiar temeiul existenţei. Statul sfîrşeşte atunci – nu de puţine ori – în ipostaze fruste, vulgare (Statul-poliţist, Statul-temnicer, Statul post-totalitar). Excesul de vitalitate şi supleţe al Statului-manipulator se consumă în cosmetizarea propriului său chip. El se arată astfel incapabil în a-şi construi o mască convingătoare în cuprinsul relaţiilor internaţionale. Incapacitatea de moment a Statului-magician de a oferi o alternativă reală pe plan internaţional lasă loc unui adevărat *joc al interpretărilor*. Statul post-totalitar, departe de a accepta unica interpretare adevărată (autorisipirea şi epuizarea de sine a Statului-magician) se opreşte asupra celor false. Falsul poate lua acum forma ultimă, teribilă tocmai prin alternativa gîndită de Statul post-totalitar. Acesta se vede pe sine ca fiind adevăratul Demiurg. Interpretarea falsă se poate întrupa acum în cuprinsul întregii comunităţi sociale.

Totul se întîmplă ca în *opera deschisă* a lui Umberto Eco: eroarea ajunge să-şi construiască propria sa realitate. Ea funcţionează *ca şi cum* ar fi adevărata realitate. Asemenea lui Eco, Culianu crede că *în cele din urmă* un anumit adevăr se va impune. Magia – dincolo de orice captivitate a timpului – rămîne o ştiinţă a trecutului, a prezentului şi a viitorului.

Magia este eternă.

294. În textele sale, André Glucksmann îi numeşte pe aceşti neisprăviţi social „proşti". Este un înţeles social dat prostiei prin care sînt stigmatizaţi marginalii, colonizaţii, emigranţii etc. El diferă total de prostia înţeleasă ca simplă gafă, nepricepere sau insuficienţă mentală.
295. I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 155.

PARTEA a IV-a

IOAN PETRU CULIANU – HERMENEUT AL FENOMENULUI MAGICO-RELIGIOS

HERMENEUTICA FRACTALILOR ŞI „ULTIMUL CULIANU"

1. Tipuri de interpretare eficientă

Există astăzi în filosofie, teologie, teoria literaturii sau în cercetarea mai amplă a formelor simbolice, anumite categorii de interpretare considerate încă deosebit de eficiente. Iată cîteva dintre acestea:

1. *Interpretarea structuralistă*. Existenţa şi funcţionarea ei se leagă de numele unor autori precum Claude Lévi-Strauss, Radcliffe Brown, Evans Pritchard sau Louis Dumont – în timpurile mai recente. Acest tip de interpretare a excelat în mod special atunci cînd s-a avut în atenţie hermeneutica simbolurilor exotice şi a relaţiilor cu Celălalt. S-a încercat cuantificarea – pe cît cu putinţă ştiinţifică – a acestor realităţi spirituale, motiv pentru care au fost invocate principii de genul „echivalenţei dintre fraţi" (R. Brown) sau al „relaţiilor de rudenie" (R. Lowie, E. Pritchard, Cl. Lévi-Strauss etc.). Acesta din urmă a dus tipul de interpretare structuralistă spre o limită a sa. Nostalgic fiind după un tip de „obiectivitate" şi „exactitate" de felul celei practicate în lingvistică, Cl. Lévi-Strauss echivalează, într-o ordine numită de el mai adîncă a realităţii, *fenomenul lingvistic* cu *infrafenomenul social*, regăsit în orice comunitate socială în persoana Tatălui. A rezultat de aici o analiză aproape geometrică a faptului simbolic, a relaţiilor de rudenie şi, mai ales, a marilor mituri. Mediile pozitiviste franceze au cultivat şi exaltat această hermeneutică, astăzi încă vie şi eficientă în spaţiul postmodernităţii europene.

2. *Interpretarea psihologică*. S-a impus în ceea ce priveşte faptul simbolic prin textele lui Károly Kerényi, Sigmund Freud sau Carl Gustav Jung. Psihologul elveţian este astăzi cel mai des invocat atunci cînd se are în atenţie psihologia religiei sau relaţia dintre aspectele patologice ale umanului şi manifestările arhetipale. Refuzînd supoziţia de interpretare a religiei ca reminiscenţă inconştientă a paricidului primordial (Sigmund Freud), Jung va dezvolta o *hermeneutică a esenţelor*, cum va scrie mai tîrziu Ioan Petru Culianu. Acestea îşi fac simţită prezenţa sub chipul nedesluşit al arhetipurilor sau complexelor de arhetipuri care frecventează – harnic şi eficient – inconştientul personal şi colectiv al omului arhaic şi modern. Din pasiune neobişnuită şi dintr-un exces de zel (el însuşi psihanalizabil!), Jung va forţa

interpretarea faptelor sacre şi simbolice ale umanităţii, trecîndu-le pe *toate* sub semnul unor acte psihice deseori inconştiente. Combinată cu psihanaliza clasică, hermeneutica lui Jung s-a impus definitiv în spaţiul culturii europene moderne nesaturată încă de prezenţele spectaculoase ale unor motive simbolice, sau ale unor esenţe imuabile în inconştientul colectiv al unei anume seminţii.

3. *Interpretarea sociologică*. Numindu-i aici pe Émile Durkheim, Marcel Mauss, David Le Breton sau François Heran, am în atenţie atît pe clasicii părinţi ai paradigmei sociologice, cît şi pe reprezentanţii ei contemporani. Inspirat din opera lui Durkheim, acest tip de hermeneutică a excelat prin a decripta în orice fapt simbolic sau spiritual prezenţa camuflată a socialului. Religia însăşi este înţeleasă drept o prezenţă specială a societăţii transfigurate, iar simbolul este interpretat prin grila unui fapt social învăţat, exersat şi predat din generaţie în generaţie. În condiţiile actuale ale eclipsei marilor personaje metafizice (sensul vieţii, taina iubirii, misterul morţii, urma camuflată a Zeului în timp şi istorie), urmaşii lui Auguste Comte continuă să reţină atenţia omului modern prin interpretarea de tip sociologic. Ea vine în bună consonanţă cu mentalul omului contemporan, această faimoasă „muscă apteră" (I.P. Culianu), născută parcă din duhul obiectivităţii, exactităţii şi al spiritului experimental.

4. *Interpretarea pe bază de invarianţi*. S-a impus iniţial prin şcoala germană de istorie a religiilor (*Religionsgeschichtliche Schule*). Metoda de interpretare specifică acestei şcoli a pus în joc un anume invariant: *originea* unui fapt teologic sau cultural. Există în orice corpus de texte şi ritualuri anumite teme centrale. Din punctul de vedere al acestei paradigme de interpretare contează enorm identificarea *originii* acestor teme sau motive simbolice. În raport cu existenţa *originii* - deseori circumscrisă spaţial şi geografic - se pot apoi cu uşurinţă recunoaşte variantele unui fapt cultural originar, consacrate tîrziu prin fenomenul difuziunii.

Membrii şcolii germane de istorie a religiilor au exersat foarte mult pe tema *ascensiunii celeste a sufletului* după moarte, sau pe cea mai generoasă a *gnosticismului*. Wilhelm Brandt, un precursor al hermeneuticii invarianţilor, era obsedat de originea iraniană a psihanodiei. Pentru W. Anz, primul exponent al şcolii germane de hermeneutică a invarianţilor, zborul post-mortem în regiunile celeste al sufletului apropie gnosticismul de magie. *Originea* acestei experienţe sacre ar fi babiloniană, cu recurs direct la spaţiul iranian. Wilhelm Bousset insistă şi el pe originea iraniană a doctrinei înălţării sufletului la cer. Cît priveşte însă originea dualismului gnostic, aceasta „nu poate fi iudaică, deoarece Dumnezeul iudeilor a suferit în gnosticism un proces de «demonizare», al cărui rezultat a fost transformarea Sa în demiurgul rău al acestei lumi"[1]. J. Kroll, la rîndu-i, interpretează scenariile post-mortem ale

1. Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, traducere din limba engleză de Mariana Neţ, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, p. 50.

sufletului întemeiate pe *descensus incognitus* sau *ascensus gloriosus* drept răsfrîngeri tîrzii în timp ale modelului antic.

Tot membrii şcolii germane de istorie a religiilor au propus (în special prin Collins) o anume tipologie a apocalipselor[2].

Toate acestea vor constitui repere şi formidabile provocări de care va ţine seama în mod deosebit Culianu atunci cînd va gîndi noua sa hermeneutică întemeiată pe existenţa fractalilor.

5. *Interpretarea de tip fractal*[3] este propusă şi practicată în domeniul ştiinţelor exacte de matematicienii Rucker, Mandelbrot, Cantor, Koch etc. În matematică, teoria fractalilor a fost elaborată de francezul Benoît Mandelbrot. Trăind o vie aprehensiune faţă de abstractizarea algebrică, autorul se va orienta decisiv spre geometrie. Exersează apoi îndelung pe domenii interdisciplinare, cum ar fi cel creat de întîlnirea matematicii cu lingvistica[4]. Obsedat de geometrie, Mandelbrot îi va reda acesteia sensul originar, acela de a descrie pămîntul (*geo*) şi de a oferi o măsură acestuia (*metron*). Întemeind o geometrie de tip fractal, Mandelbrot nu a reuşit totuşi să distingă foarte limpede între un obiect fractal şi altul nefractal, între o structură matematică fractală şi alta nefractală. În *Les objets fractals*, matematicianul francez insistă totuşi asupra unui fapt: un obiect fractal are, în primul rînd, o *dimensiune fractală*. Ce este aceasta? Nimic altceva decît un „număr care cuantifică gradul de neregularitate şi de fragmentare al unei structuri geometrice sau al unui obiect din natură, număr care, în cazul obiectelor geometrice euclidiene, se reduce chiar la dimensiunea lor obişnuită"[5]. Mandelbrot nu este singurul matematician interesat de geometria fractalilor.

2. Este vorba de structurarea apocalipselor, după Collins, în apocalipse cosmice, istorice şi politice.
3. Sintagma „interpretare de tip fractal" este una încă neconsacrată în domeniul ştiinţelor umaniste. Ea se întemeiază pe existenţa termenului matematic de *fractal*. Inventat în 1975 de matematicianul B. Mandelbrot, fractalul provine din latinescul *fractus*, derivat la rîndu-i din verbul *frangere*: a sparge, a face bucăţi, a zdrobi. „Fractal înseamnă fragmentat, fracţionat, neregulat, întrerupt. În general, teoria fractalilor este o teorie a fracturatului, a zdrobitului, a granularităţii şi diseminării, a porozităţii etc." (vezi Alain Boutot, *Inventarea formelor. Revoluţia morfologică*, traducere de Florin Munteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, p. 26).
4. În *Les objets fractals*, Flammarion, Paris, 1989, Mandelbrot demonstrează - plecînd de la textele filologului american G.Z. Zipf (1902-1950) - faptul că frecvenţa cuvintelor în limbile naturale urmează o lege hiperbolică. Astfel, dacă luăm în atenţie un text sau un corpus de texte şi facem o listă a cuvintelor aranjate în ordinea descrescătoare a frecvenţei apariţiei lor, constatăm că produsul dintre frecvenţă şi rang este o constantă (Alain Boutot, *op. cit.*, p. 27, nota 36). A se vedea, în acest sens şi lucrarea lui B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, 1982.
5. B. Mandelbrot, *Les objets fractals*, ed. cit., p. 155.

În *Fractal Geometry*, Kenneth Falconer va apropia matematica fractalilor de domeniul real al vieţii: „va trebui considerată definiţia unui fractal în aceeaşi manieră în care acceptăm definirea «vieţii». Este imposibilă definirea precisă a unei fiinţe vii: poate fi alcătuită, totuşi, o listă cu proprietăţile caracteristice, cum ar fi capacitatea de reproducere, de mişcare, de supravieţuire în anumite limite ale condiţiilor mediului"[6]. Ele ar reprezenta ipostazele fractale ale oricărei făpturi vii.

Un alt matematician pe care Culianu îl invocă (de astă dată direct în teoria sa referitoare la religie înţeleasă drept un fractal în spaţiul Hilbert) este Rudy Rucker. În *Mind Tools the Five Levels of Mathematical Reality* (Houghton Mifflin, Boston, 1987), acesta pune în joc sintagma „spaţiul Hilbert" şi termenul „fractal". Prima reprezintă „un spaţiu matematic cu un număr infinit de dimensiuni"[7]. Al doilea termen nu este nimic altceva decît o „ramificaţie infinită care se conformează unei anumite reguli..."[8].

2. Hermeneutica de tip fractal. Caracteristici

Numărul lui Mandelbrot care cuantifică neregularitatea şi *fragmentarium*-ul unei structuri geometrice va fi reluat de I.P. Culianu sub forma unui *set de reguli* utilizat în hermeneutica sa asupra faptelor religioase şi simbolice. Arsenalului de atribute specifice unei fiinţe vii, prezentat de Kenneth Falconer, Culianu îi adaugă în hermeneutica sa altele[9]. Domeniul „spaţiului Hilbert" încetează a mai fi unul formalizat, devenind acum un spaţiu al vieţii. În sfîrşit, fractalul va numi ansamblul de atribute anume adunate împreună de existenţa unei legi sau a unui set de reguli. Rezultă de aici construcţia unui alt tip de interpretare pe care Culianu îl va exersa în domeniul faptelor de natură teologică, literară, socială sau chiar politică.

Înainte de a urmări aplicaţiile propriu-zise ale noii sale metode, este bine să urmărim, mai întîi, *caracteristicile* hermeneuticii de tip fractal:

1. Hermeneutica fractală se întemeiază pe existenţa unui *set de reguli*. El este echivalat cu sistemul de numeraţie sexagesimal, zecimal sau binar din teoria

6. Kenneth Falconer, *Fractal Geometry*, Wiley, New York, 1990, p. XX.
7. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 15.
8. *Ibidem*.
9. Viaţa însăşi, afirmă I.P. Culianu în introducerea la *Dicţionar al religiilor*, este un sistem surprinzător de complex, format din fractali. Această „ramificaţie infinită" locuieşte toate dimensiunile vii specifice unei făpturi umane. Referindu-se la el însuşi, Culianu exemplifică prin următoarele atribute: „profesor", „coleg", „vecin", „dragoste", „lectură", „muzică", „bucătărie", oprindu-se aici. „În fiecare clipă a vieţii mele sînt alcătuit din toate aceste dimensiuni şi din nenumărate altele care nici nu sînt definite (încă) de *Grand Robert* şi ale căror combinaţii sînt practic infinite ca număr" (Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar...*, p. 15).

matematică a numerelor. Nefiind matematician, Culianu l-a aplicat faptelor sacre, literare, prozaice. În cazul teologiei, de exemplu, *setul de reguli* cuprinde aserţiuni de genul: „există suflet", „sufletul este imaterial", „există Dumnezeu". El reprezintă, după formularea lui H.-R. Patapievici, „un şir de propoziţii atomare de tip aserţiune ontologică..."[10].

2. *Prezenţa „principiului generator"*. În hermeneutica lui Culianu, el înlocuieşte „principiul explicativ". Acesta din urmă şi-a exhibat inutilitatea. Culianu refuză acum în mod categoric explicaţia pe bază de invarianţi propusă de şcoala germană, de Hans Jonas sau de Ugo Bianchi. În locul lor, Culianu propune *setul de reguli* anterior invocat. Acesta este capabil să *genereze* un anumit număr de variante sistemice ale interpretării. Sistemul de generare o dată pus în funcţiune are tendinţa de a-şi epuiza toate posibilităţile combinatorice, „deoarece operaţia de generare nu are limite teoretice"[11]. Un sistem de exegeză – cum ar fi cel al dualismului religios – continuă să se reproducă şi dincolo de posiblităţile propriu-zis religioase. El poate fi regăsit în romantism, metafizică, în sistemele politice europene sau în nihilismul postmoralist contemporan.

3. Toate variantele sistemice de interpretare sînt identice din punct de vedere *genetic*. Reduse la acelaşi mecanism de generare, ele se identifică, funcţional vorbind, pînă la indistincţie.

4. Rezultă de aici faptul că nici o variantă hermeneutică nu este mai *adevărată* decît altele. Toate au pentru noi aceeaşi valoare de adevăr, în fond indecidabilă. Demiurgul acestei lumi, dacă a ştiut-o pe cea adevărată, a fost atît de perfid încît nu ne-a spus-o. Pe de altă parte, poate că este mai bine aşa: oamenii i-ar fi redus la tăcere pe cei care n-ar fi fost de acord cu ea.

I.P. Culianu renunţă a mai aplica unui fapt simbolic sau cultural o *interpretare originară* (gen Eliade sau Eco), valabilă atemporal. Nici nu crede în utopia lui Eco privitoare la victoria mai devreme sau mai tîrziu a *adevărului literal*[12]. Nici una din

10. H.-R. Patapievici, *Ioan Petru Culianu: O Mathesis Universalis*, postfaţă la volumul lui Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p. 363.
11. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ed. cit., p. 356.
12. Ideea apare în ultimele texte ale lui Umberto Eco. Orice interpretare are, după semioticianul italian, o limită a sa. Deseori aceasta este identificată cu privilegierea sensului literal, gramatical. Dacă lectura *medievală* a textului cultiva *pluralitatea sensurilor* în raport cu nivelurile interpretării, cea *renascentistă*, dimpotrivă, căuta *textul ideal*, singurul în măsură a armoniza totul sub ceea ce s-a numit „coincidentia oppositorum" (N. Cusanus). Hermeneutica modernă nu face decît să preia, în forme noi, acest „conflict al interpretărilor". Esenţiale sînt însă acum, susţine Eco, privilegierea şi protejarea *sensului literal*, gramatical, asimilat în mai multe texte chiar cu sensul adevărat. Orice fragment discursiv poate fi interpretat avîndu-se în atenţie intenţia autorului (*intentio auctoris*), a operei (*intentio operis*) sau pe cea a cititorului. Dincolo de ele rămîne (sau trebuie să rămînă!) sensul viu, literal.

variantele de interpretare ale unui text nu este falsă sau periferică. Deşi eronată, ea îşi construieşte propria sa realitate prin însuşi faptul că este definită ca reală[13]. Oricînd o variantă hermeneutică se poate întrupa într-un spaţiu istorico-simbolic sau altul. Vocaţia hermeneuticii este aceea de a aproxima *jocul toleranţei* pe care o variantă sau alta îl fac cu putinţă.

5. Pentru a aproxima acest joc, I.P. Culianu propune formulări de genul „raza de acţiune a unui mit" sau „spectru de tolerabilitate logică". Acestea nu se mai determină pe baza unor categorii *apriorice* (precum *revelaţia* din hermeneutica lui Eliade sau *arhetipul* lui Jung), ci, mai curînd, „printr-o cercetare comparativă de istorie a religiilor"[14].

6. Hermeneutica fractală a lui I.P. Culianu *eludează atotputernicia descrierii*. Definind şi descriind nu rezolvăm nimic şi nu ajungem nicăieri. Aici Culianu îşi asumă deplin ideile lui K.R. Popper din *Societatea deschisă* şi din *Mizeria*

Exemplul oferit de Umberto Eco în subcapitolul *Apărarea sensului literal* din *Limitele interpretării* (traducere de Ştefania Mincu şi Daniela Bucşă, Editura Pontica, Constanţa, 1996) este mai mult decît semnificativ. Cu ani în urmă, aflîndu-se înaintea unei conferinţe de presă şi încercînd microfoanele, preşedintele Reagan spuse aproximativ: „Peste cîteva minute voi da ordin să fie bombardată Rusia". Afirmaţia este susceptibilă de următoarele posibilităţi de interpretare:

1) în joc este întîmplarea unui om care glumeşte;

2) este întîmplarea unui om care glumeşte cînd nu trebuie;

3) de fapt, ar fi vorba de spusa unui preşedinte care glumeşte dar care, în fond, rosteşte o gravă ameninţare;

4) afirmaţia ar putea masca o degradare a vieţii politice americane, unde şi simpla glumă nevinovată a unor personaje politice (este adevărat, foarte importante) ar fi luată în serios.

Ei bine, dincolo de toate combinaţiile posibile provocate de jocul interpretărilor, rămîne – totuşi – *interpretarea literală*. Pentru Umberto Eco ea este esenţială. „Opinia mea este că, pentru a interpreta întîmplarea cu Reagan, fie şi în versiunea ei narativă, şi pentru a fi autorizaţi să-i extrapolăm toate sensurile posibile, trebuie mai întîi de toate să sesizăm faptul că preşedintele SUA a spus – gramatical vorbind – că intenţiona să bombardeze URSS. Dacă nu s-ar înţelege asta, nu s-ar înţelege nici faptul că (neavînd intenţia să o facă, după cum admite el însuşi), ar fi glumit" (Umberto Eco, *Limitele interpretării*, ed. cit., p. 31).

13. Referinţa este, în primul rînd, la teorema sociologului W.I. Thomas: „Cînd oamenii definesc o situaţie ca fiind reală, ea devine reală prin consecinţele definirii ei ca reală". Ea a fost reluată de R.K. Merton sub forma „predicţiei creatoare" pentru a putea astfel să explice anumite fenomene sociale (grevele, falimentul bancar, delincvenţa, discriminarea sau ipostazele morbidităţii sociale). A se vedea, în acest sens, W.I. Thomas şi D.S. Thomas, *The Child in America*; R.K. Merton, *The Self Fulfilling Prophecy*, în *Sociological Theory and Social Structure*, Glencoe, Free Press, 1949 şi 1968.

14. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 84.

istoricismului, referitoare la puţinătatea şi insuficienţa explicaţiei prin descriere şi definire. Descrierea este totuşi necesară, dar insuficientă. Prin mijlocirea ei ajungem doar la un nivel superficial, cel al exhibării unor invarianţi. De aceea este necesar „să forţăm la maxim *specificitatea* (s.n.) fiecărui mit în parte, pentru a testa astfel spectrul său logic de posibilităţi, empiric realizate"[15].

7. Exprimarea, proferarea şi actualizarea tuturor interpretărilor posibile ale unui sistem sfîrşesc prin a-l transforma pe acesta într-un *subiect ideal*. Interacţiunea mai multor obiecte ideale creează Istoria. Aceasta este, după Culianu, „integrarea morfodinamică a obiectelor ideale".

8. Limita cunoaşterii umane este *recunoaşterea sistemelor culturale doar în dimensiunea lor logică*. O făptură bidimensională trăitoare pe suprafaţa unei supe nu ar recunoaşte din lingura ce străbate supa decît ipostazele logice, cuantificabile ale manifestării ei în universul de supă, şi nicidecum *lingura ca obiect total, absolut real*. Logica umană ne poate duce doar pînă la presimţirea misterului, niciodată pînă la explicarea lui[16].

15. *Ibidem*, p. 354.

16. Exemplul fiinţei bidimensionale existente pe suprafaţa unei supe este analizat de I.P. Culianu în capitolul I, *Trusa istoricului pentru a patra dimensiune*, al volumului *Călătorii în lumea de dincolo* (traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994). Reluînd ideile lui Edwin Abbot din *Flatland* (1883), Culianu – fascinat de universurile multidimensionale – ajunge a se întreba: dacă o fiinţă dintr-un spaţiu cvadridimensional va acţiona în lumea noastră tridimensională aşa cum acţionăm noi într-o lume bidimensională, atunci cum am putea vedea noi o fiinţă cvadridimensională şi, mai ales, cum ne-ar vedea ea pe noi? La prima întrebare nu se poate (încă!) răspunde adecvat. La cea de-a doua a răspuns Charles Howard Hinton (1853-1907). Răspunsul său recurge la analogia cu fiinţa plată trăitoare pe suprafaţa unei supe. Întotdeauna ea va recunoaşte un sistem fizic sau cultural, *doar în dimensiunea sa logică* de existenţă. Mai exact, va vedea lingura ce traversează lichidul asemenea unei linii, cu dimensiuni variabile în timp. Aceasta este dimensiunea logică, firească a capacităţii de percepţie a unei fiinţe bidimensionale atunci cînd are a se raporta la o realitate multidimensională. Logica situaţiei nu poate eluda însă misterul. El este pre-simţit o dată cu dispariţia sau apariţia surprinzătoare a *liniei* (a se citi lingurii) în diferite puncte ale spaţiului. Fiinţa bidimensională intuieşte că este vorba de ceva neobişnuit care depăşeşte capacitatea ei logică de înţelegere. Doar cei mai cultivaţi şi inspiraţi savanţi bidimensionali ar merge pînă acolo încît ar înţelege că nu este vorba de o simplă linie, ci de un construct matematic. „Numai un matematician bidimensional de geniu ar fi în stare să efectueze calculele care să ducă la concluzia că Zeul năstruşnic este de fapt un obiect solid tridimensional, dar, evident, nimeni n-ar înţelege un astfel de geniu, pentru că nici o fiinţă plată – nici măcar geniul însuşi – n-ar fi realmente în stare să-şi imagineze cum arată o lingură tridimensională" (I.P. Culianu, *Călătorii...*, p. 50). Cel mult, ar putea să pre-simtă că este în joc şi *altceva*, pe care sistemul său ontologic şi cultural nu-l poate aprehenda. Iar atunci ar rămîne la nivelul logic al înţelegerii.

3. Aplicaţii ale hermeneuticii fractale

Ioan Petru Culianu a încercat să-şi desăvîrşească după 1986 noua sa hermeneutică. El s-a distanţat critic în primul rînd de toate marile tipuri de interpretare în vogă pînă atunci.

Hermeneuticii structuraliste i-a reproşat încremenirea în cuprinsul anumitor categorii de analiză mumificate spectral, de genul „relaţiei de rudenie", „infonemului" etc. Acestea sînt cel mult în măsură a descrie, rămînînd departe de orizonturile unei hermeneutici creatoare în măsură a oferi şansa înţelegerii. Deci, în raport cu hermeneutica structuralistă, Ioan Petru Culianu şi-a asumat aceleaşi rezerve ca şi maestrul său Mircea Eliade.

Culianu este însă departe de a accepta *hermeneutica lui Jung*. Îi reproşează acestuia - deseori indirect - faptul de a nu explica, de a eluda mereu esenţialul mutînd problema „în spate" sau „în altă parte". Esenţe de genul „Inconştient colectiv", „Sine" sau „Arhetip" îi apar tînărului istoric al religiilor cu totul irelevante[17].

Hermeneutica fractală de tip Culianu este incompatibilă şi cu cea clasică, de tip *sociologic*. Totuşi, Culianu o cunoaşte şi o menţionează tocmai pentru a-i dezvălui insuficienţele. Analizînd, de exemplu, mesianismul tupi-guarani, Culianu se arată nemulţumit de interpretarea sociologistă a lui Pierre Clastres referitoare la fuga acestor indieni de pericolul „unei acumulări de putere politică în mîinile vreunui conducător şi, în consecinţă, a posibilei apariţii a Statului în aceste societăţi, care nu cunosc această formă de organizare socio-politică"[18]. Admite doar - în spiritul hermeneuticii fractale - ceea ce în mod logic pare a fi de neadmis: indienii tupi-guarani şi-au distrus satele şi pămînturile *tocmai pentru a le salva!* Putem înţelege acest paradox urmărind cu atenţie discursul profeţilor tupi-guarani (*Karai*). El este, după Culianu, unul prin excelenţă nihilist. Întreaga vieţuire în Timp şi Istorie este o amăgire, o întîmplare, altfel spus, un rău de neevitat. Ordinea socială, regulile raportării la Celălalt sau, pur şi simplu, cele ale relaţiilor matrimoniale sînt interpretate drept chipuri ale Răului în lume. Prin urmare, refuzul viu al vieţii sociale este un Bine. El deschide drumul unei întregi comunităţi spre „Pămîntul fără de Rău". Migraţiile acestor triburi nu au fost, prin urmare, decît consecinţele fireşti

17. Iată ce scrie, în acest sens, Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo*, ed. cit., p. 41: „Explicaţii cum ar fi transmiterea genetică sau nefolositor de vaga afirmaţie că un oarecare *inconştient colectiv* (s.n.) s-ar afla în spatele psihicului nostru individual nu au o bază cognitivă".
18. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie şi putere*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1996, p. 204.

ale acestei mentalităţi nihiliste. Sfîrşindu-se în jurul anului 1912, aceste migraţii erau absolut firesc sortite unui eşec complet, din moment ce „proiectul însuşi pe care se bazează - disoluţia voită a societăţii - este sinucigaş"[19], conchide Culianu, citîndu-l pe Clastres.

Întreg raţionamentul este - pînă acum - unul cuminte, obişnuit, îmbinînd viziunea socio-antropologică a lui Pierre Clastres cu motivele nihiliste pe care Culianu le regăseşte în anumite spaţii istorico-simbolice. Or, interesant îmi pare a fi un alt lucru. Culianu, aplicînd hermeneutica întemeiată pe existenţa fractalilor, acceptă o variantă insolită a întregului fenomen pe care mecanismul de generare a fantasmelor nihiliste l-a făcut cu putinţă pe baza unui „set de reguli". Pe scurt, varianta de interpretare cu totul inedită şi provocatoare este următoarea: indienii sud-americani s-au salvat *distrugîndu-se*. S-au mîntuit prin chiar moartea lor conştient asumată.

Faptul nu este deloc nou. Deseori, salvarea unei făpturi sau a unei întregi comunităţi presupune parcurgerea Răului pînă la capăt. Altfel spus, asumarea lui sub chipul inconfundabil al Morţii. Tinerele femei valahe, de exemplu, au preferat în întreg Evul Mediu românesc moartea (auto)administrată în locul siluirii de către turci. S-au salvat prin chiar moartea lor. Evident, este vorba de o salvare pe un alt plan al existenţei decît cel comun. Aici hermeneutica lui I.P. Culianu se întîlneşte cu cea a lui Mircea Eliade din *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*. „Un om putea *trăi* în mai multe forme, pe mai multe niveluri cosmice, decît izbutim să ne închipuim în limitele conştiinţei noastre «moderne»."[20] Prin moarte, în balada populară românească, Ana a devenit un zid al mînăstirii. Manole însuşi se va metamorfoza într-un izvor. Or, zidul ca şi izvorul se regăsesc la acelaşi nivel ontologic. Acesta nu este, în fond, nici mai real, nici mai ireal decît altele[21].

19. *Ibidem*, p. 203.
20. Mircea Eliade, *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie*, ediţie şi note de Magda Ursache şi Petru Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Editura Junimea, Iaşi, 1992, p. 114.
21. Ideea este argumentată de Mircea Eliade printr-o referinţă specială la misterul persoanei lui Buddha. Simţul comun o identifică pe aceasta cu Buddha propriu-zis. De fapt, acest corp care nouă ni se pare a fi *singurul* cu adevărat real nu este, în esenţa sa, decît un corp al creaţiei magice. Adevăratul Buddha se camuflează, disipîndu-se în alte registre ale existenţei. Prin moartea sa - aparent umilitoare - Buddha „s-a salvat" împlinindu-se sub alte chipuri ontologice. Enumăr doar cîteva dintre ele: *Dharma-kaya* (natura lui Buddha); *corpul de bucurie* (accesibil doar anumitor sfinţi); *corpul realităţii absolute a lui Buddha*; *Stupa* (realitatea arhitectonică); *corpul doctrinar*, identificat cu întregul canon al textelor budiste. Dacă noi, oamenii moderni, acordăm valoare şi credibilitate doar persoanei trupeşti a lui Buddha, cu atît mai rău pentru noi, ar spune cel care a înţeles *cu adevărat* ceva din religia budistă.

Poate că hermeneutica fractală a lui I.P. Culianu se poate contura cel mai bine punînd-o în antiteză cu cea germană a invarianţilor. Iată, în acest sens, cîteva remarcabile diferenţe:

A. Hermeneutica germană a invarianţilor	**B.** Hermeneutica fractalilor
1. Clasifică (prin Collins) apocalipsele după criteriul *tipului de personaj* care suferă sau îndeplineşte o revelaţie. **2.** Este obsedată de *ideea invariantă a originii*, regăsită în diverse spaţii culturale şi geografice (Egipt, Grecia, Iran). Pornind de aici, un fapt spiritual, social sau politic se difuzează peste tot în lume.	**1.** I.P. Culianu propune drept criteriu de analiză *mijloacele* necesare obţinerii revelaţiei. **2.** I.P. Culianu propune o paradigmă întemeiată pe *cognitive transmission* (transmitere cognitivă). Nimic nu se difuzează dintr-un *centru unic* către altele periferice sau minore. Dimpotrivă, există în paralel mai multe tradiţii care se dezvoltă şi se împlinesc diferit în timp, dar autonom.

În concluzie, astăzi, hermeneutica religioasă germană, întemeiată pe existenţa invarianţilor şi obsedată de problema originii, apare drept „una dintre cele mai bine organizate şi aclamate gafe ştiinţifice, făcută plauzibilă de puternicele instrumente ale filologiei germane şi de reputaţia de temeinicie a studiilor germane"[22].

Alţi doi hermeneuţi de gîndirea cărora Culianu s-a distanţat semnificativ sînt Hans Jonas şi Ugo Bianchi. Jonas propune pentru înţelegerea gnosticismului o hermeneutică prin invarianţi (anticosmism, antisomatism etc.). La toţi aceştia, Bianchi adaugă ideea *păcatului antecedent*, cu totul opus păcatului iudeo-creştin, precum şi alţi invarianţi, ca: metensomatoză, encratism, docetism etc.

Rezerva lui Culianu faţă de cei doi istorici ai religiilor este următoarea: la nivelul interpretării unui text sacru, cel mult al unei categorii de texte, interpretarea pe bază de invarianţi poate funcţiona. Orientată însă în direcţia explicării dualismelor în general, *hermeneutica invarianţilor* este nemulţumitoare. De ce? Din două mari motive:

a) pentru singurul fapt că toţi invarianţii menţionaţi de Bianchi – cu excepţia anticosmismului – se potrivesc şi neoplatonismului. Unde este atunci diferenţa faţă de dualism în genere?

b) pentru că anumiţi invarianţi – encratismul şi antinomismul libertin – sînt departe de a explica, fiind ei înşişi contradictorii.

22. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 351.

*

Cărţile lui I.P. Culianu de după 1986 ni-l prezintă pe autor drept un bun mînuitor al *hermeneuticii fractale*. Acest „Ultim Culianu", cum îl numeşte H.-R. Patapievici, şi-a exersat gîndirea hermeneutică asupra unor domenii suficient de variate şi diversificate. Dintre acestea amintesc:

1. Geneza şi funcţionarea sistemelor gnostice;
2. Figura exotică a *Trickster*-ului;
3. Dualismele contemporane ale Occidentului;
4. Teoriile epistemologice de tip Th. Kuhn, P. Feyerabend sau M. Eliade;
5. Nihilismul contemporan;
6. Scrierile literare (de exemplu, analiza romanului lui Eco, *Pendulul lui Foucault*);
7. Variantele europene ale marxismului clasic german.

În cuprinsul acestui studiu, intenţionez a mă opri doar asupra a trei dintre ele: geneza şi funcţionarea sistemelor gnostice, comentariul la romanul lui Umberto Eco, *Pendulul lui Foucault*, şi marxismul rus.

1. *Geneza şi funcţionarea sistemelor gnostice*. Acestea se întemeiază întotdeauna pe exegeza inversă a Vechiului Testament. Un singur exemplu, chiar primul din Biblie: „La început, Dumnezeu a făcut cerurile şi pămîntul. Pămîntul era pustiu şi gol; peste faţa adîncului de ape era întuneric şi Duhul lui Dumnezeu se mişca pe deasupra apelor" (*Facerea* 1, 1-2). O dată sistemul ales[23], el tinde, pe baza procesului de generare, să-şi epuizeze toate variantele posibile de interpretare. Iată trei dintre ele:

a) *Dumnezeu, apa sau întunericul sînt principii*. Este o soluţie radical-dualistă acceptată de ofiţii lui Irineu, de sethienii lui Ipolit, de maniheism şi de catharismul radical;

b) *Toate au fost făcute de Dumnezeu, dar Geneza a uitat s-o spună*. Este soluţia nedualistă cultivată deopotrivă de ortodocşi, bogomili sau de catharii monarhieni;

c) *Acest Dumnezeu din Geneză nu este adevăratul Dumnezeu*. Este, mai curînd, autorul materiei şi al Răului, provenind totuşi – într-un fel sau altul – din Dumnezeu Tatăl. Soluţia este acceptată de *gnostici* şi de toţi dualiştii.

Care este interpretarea corectă? Culianu nu o spune: pentru el interesează doar faptul că un sistem, în cazul acesta religios, devine de neoprit pînă ce nu-şi epuizează toate variantele interpretative. Acestea sînt dispuse să sfideze „persecuţiile, sabia şi rugul, ca să ajungă la manifestare"[24]. În joc este un sistem pe care noi sîntem departe de a-l gîndi şi, cu atît mai puţin, de a-l stăpîni. Toate variantele interpretative fac parte

23. Dacă invocăm primul pasaj din Biblie, atunci sistemul se întemeiază pe trei „reguli de funcţionare": Dumnezeu, întunericul şi apa.
24. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 307.

de la început din sistem – alegîndu-ne pe noi drept victime sau eroi – pentru ca ele să se împlinească în această lume. „Înainte de a exista un Arie sau Nestorie, *eu ştiu* (s.n.) că va exista un Arie sau un Nestorie, deoarece soluţiile lor fac parte din sistem, şi sistemul este acela care îl gîndeşte pe Arie şi care îl gîndeşte pe Nestorie, *exact* în clipa în care Arie sau Nestorie cred, la rîndul lor, că ei gîndesc sistemul."[25]

2. *Comentariul romanului lui Umberto Eco, Pendulul lui Foucault.* În noiembrie 1989, în Auditoriul Academiei de muzică din New York, Eco îl invită pe Culianu ca alături de Moshe Idel să prezinte varianta englezească a *Pendulului lui Foucault.*

Cele patru personaje ale cărţii fac împreună un exerciţiu de hermeneutică kabbalistică – deci permutări de litere şi numere – pe nota cifrată a unui furnizor din Provins. Acesta, criptografiind textul, cifrase în aceeaşi notă şi alte mesaje fără nici o noimă. Cei patru exegeţi cad în capcană, citind în acest biet bileţel mesaje „înalte", „esenţiale", „importante" pentru întreaga umanitate. Omit însă simpla lectură banală înţeleasă doar de Lia, soţia unuia dintre ei şi încarnarea ebraică a bunului simţ pămîntesc.

Eco crede în victoria ultimă a acestui simţ, deci a interpretării originare, literale. Culianu nu. Pentru el, sistemul de semne o dată pus în joc nu încetează să funcţioneze pînă nu-şi epuizează toate variantele posibile de interpretare. Sînt acestea false sau adevărate? Nu are nici o importanţă. Ele funcţionează pentru exegeţii lor *ca şi cum ar fi adevărata realitate.*

Nu întîmplător toate personajele lui Eco sînt în final pedepsite pentru interpretarea lor abuzivă. Realitatea inventată de ei îi va lua pe fiecare în parte pe drumul ultim, cel fără de întoarcere.

În economia spirituală a *sistemelor de semne*, personajele romanului sînt dincolo de orice bine sau rău: devin simple *mijloace* prin care variantele posibile ale unor interpretări se întrupează în cuprinsul acestei lumi.

3. *Marxismul rus.* Erezia marxistă din Rusia începutului de secol XX este doar una dintre variantele posibile ale *marxismului-tată.* Ea constă într-o simplă răsturnare de semne în raport cu mitul de bază al bătrînului părinte fondator.

Acest sistem mitic originar l-a ales pe Lenin – venit sub o formidabilă escortă prusacă de la Zürich în Rusia – pentru a-şi actualiza aici una dintre multele sale posibilităţi. Pe care? Pe cea mai puţin aşteptată din punct de vedere logic. Unde? Nu în Germania, Anglia sau Olanda, ci în cel de pe urmă loc în care ne-am fi aşteptat: în Rusia ţaristă. În acest sens, naşterea marxismului rus are aceeaşi „logică" ca şi victoria spiritului modern în Europa, acea faimoasă „muscă apteră" de care aminteşte Culianu în partea a treia din *Eros şi magie în Renaştere. 1484.*

În sfîrşit, jocul surprinzător, neprevăzut al acestui sistem mitic este asimilat de I.P. Culianu *hazardului.*

25. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, p. 18.

4. Limitele hermeneuticii de tip fractal

Exegeza atentă a tuturor analizelor lui I.P. Culianu – întemeiată şi pe mitul „decapitării" unor mari Maeştri (Jonas, Bianchi sau Eliade) – îmi îndreptăţeşte, cred eu, formularea a şapte rezerve privitoare la hermeneutica de tip fractal practicată de „ultimul Culianu". Acestea sînt următoarele:

1. Obiectele ideale rezultate din epuizarea tuturor posibilităţilor logice de combinare a unor reguli nu se pot dezvolta dincolo de premisele conţinute în *structura cognitivă* a subiectului transcendental. Altfel spus, este frîntă orice relaţie vie şi reciprocă dintre ele şi absolutul divin.

2. Structura pur logică a subiectului transcendental eludează dimensiunea revelată a unor fapte simbolice şi religioase. Ortodoxia, de exemplu, apare drept una dintre simplele variante posibile, alături de cea maniheistă, marcionistă, bogomilică sau, pur şi simplu, gnostică.

3. Monismul metodologic radical (H.-R. Patapievici) propus de I.P. Culianu se întemeiază pe simpla unitate a minţii omeneşti. „Toate creaţiile umane sînt hărţi ale minţii." Preţuindu-se în mod deosebit jocul logic dur şi imprevizibil al minţii, omul este redus la ipostaza aproape elementară a unei maşini de tip Thuring.

4. Insistînd în mod deosebit pe actul generator, hermeneutica fractală a lui I.P. Culianu eludează *viziunea* şi, în ultimă instanţă, *diferenţele* dintre reprezentările unui fapt teologic, filosofic, metafizic, social sau literar.

5. Pierderea diferenţelor esenţiale este mai limpede exprimată în cazul marilor religii (budism, jainism, iudaism, creştinism, islamism). Avînd timpul de partea lor, acestea au încercat să-şi epuizeze şi să-şi dezvolte sistematic toate posibilităţile. La limită, fiecare dintre ele a tins către o *hartă completă* a minţii, afirmă Culianu. Or, harta ortodoxiei, de exemplu, este departe de a fi doar o hartă a minţii. Ea este mai curînd una a *Persoanei.*

Pe de altă parte, scrie Culianu referindu-se la marile religii: „sistemele complet dezvoltate se acoperă". Din punct de vedere epistemologic şi generaţional da, însă din perspectiva diversităţii soluţiilor nu. Budismul, de exemplu, continuă – din punctul de vedere al soluţiilor – să fie la fel de îndepărtat de creştinism.

6. Valoarea de adevăr a variantelor interpretative specifice unui fapt simbolic, metafizic, literar sau politic este *indecidabilă.* Nici o interpretare nu este mai adevărată decît altele.

7. I.P. Culianu, prin tipul de hermeneutică propus, lasă oarecum suspendat răspunsul la întrebarea esenţială: „care este spaţiul *real* şi *concret* în care *toate*

creaţiile spirituale umane sînt valabile?"[26]. Culianu *ştia* foarte bine că este cel al absolutului divin. Însă dorinţa sa neobişnuită de a aduce ceva *nou* şi *spectaculos* în istoria culturii şi a religiilor l-a constrîns să treacă sub tăcere răspunsul la această întrebare. Cel puţin în opera ştiinţifică. Cea literară ne îndreptăţeşte, din fericire, să credem (şi) contrariul.

26. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 377.

IOAN PETRU CULIANU. RECURSUL LA METAFIZICĂ

1. De la metafizica jocului la jocul interpretărilor

O referinţă permanentă a lui Ioan Petru Culianu la metafizică aduce în atenţie *motivul jocului cosmic şi al interpretărilor multiple*. Încercînd să-şi reprezinte strania realitate a vieţii – fără a-i strivi în vreun chip anume misterul – Culianu nu găseşte nimic mai semnificativ decît misterul ludic. Îl invocă în mod constant, referindu-se la Dionysos al orficilor[27] şi la fragmentul 52 din Heraclit; la *bull-roares*-urile (romburile) iniţiatice ale „primitivilor" din Australia, America, Africa şi la misticul arab Al-Kindî; la ultimul Nietzsche şi la filosofia lui Martin Heidegger.

Jocul lumii (*ludus globi*) trebuie jucat serios (*jocari serio*), cu perseverenţă şi continuitate (*studiosissime*) şi nicidecum pueril (*non pueriliter*). „Misterul creaţiei constă în caracteru-i ludic, gratuit şi numai realizînd în propria-ne existenţă aceeaşi gratuitate – altfel spus, jucîndu-ne – vom ajunge la dezvăluirea tuturor tainelor."[28] Faptul acesta – deloc simplu şi evident – presupune o totală *detaşare* de istorie şi de întîmplările ei. Drama, suferinţa, blestemul şi dezastrul ultim, toate se pot justifica printr-o metafizică absolut gratuită a jocului cosmic. Prin mijlocirea lui, un zeu – singur şi ciudat – răspunde provocărilor omeneşti de a dezvălui misterul întregii existenţe.

Metafora jocului cosmic l-a reţinut în mod special pe Al-Kindî, mistic arab trăitor în primul secol al erei creştine. Culianu reia metafizica lui în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, dar şi într-unul dintre textele sale literare, *Stăpînul sunetului*. Afli aici despre cumplita ironie a Zeului provocată de încercarea umană de a fi mai mult decît „jucăria divină": de a deveni, cu alte cuvinte, asemenea lui, adică creator. Totul pleacă, în textul lui Ioan Petru Culianu, de la un act de hermeneutică a faptului obişnuit, ordinar. Lumea creată este toată o carte cu semne. În cuprinsul ei, totul vorbeşte unei priviri ce cultivă fiorul sacrului: omul, planta, cerul, stele.

27. Dionysos, copil din ritualurile orfice, nu se confundă cu Dionysos *mainomenos*, zeul „care-ţi ia minţile", divinitatea extazului bahic, a escapadelor în munţi şi a omofagiei, scrie I.P. Culianu.

28. Ioan Petru Culianu, *Jocari serio. Ştiinţă şi artă în gîndirea Renaşterii*, în „Timpul", nr. 5, 1994, p. 6.

Lui Al-Kindî, de pildă, lumea îi putea vorbi (şi) despre viitorul unei zile. *Dar din moment ce lumea, cu tot ceea ce ea conţine, se află aici nu pentru ea însăşi, ci pentru a dezvălui altceva, atunci care este adevărata ei consistenţă ?* Lumea nu poate exista în şi prin ea însăşi din moment ce fiecare citeşte *altceva* în cartea ei. Este, deopotrivă, un *joc* şi un *simbol*. Un joc, pentru că zeul însuşi a întemeiat-o gratuit, simplu şi dezinteresat. Un simbol, fiindcă prin fereastra ei se întrevede realitatea celui care a făcut-o cu putinţă.

Obsesia învăţatului arab era aceea de a şti dacă poate şi el să fie un creator ludic, asemenea zeului însuşi. Pentru a-şi da un răspuns, Al-Kindî începe să construiască scheletele sonore ale cîtorva specii. Cînd a încercat însă să-şi transpună creaţia în lumea sensibilă, misticul arab şi-a resimţit limitele condiţiei sale de creator. Întreaga sa substanţă s-a scurs în modelele sonore ale fiinţelor concepute de el! Nu mai exista ca realitate autonomă, nu mai era vizibil şi nu mai putea să vadă. „Îşi dădu seama cît de ridicolă-i fusese tentativa de a egala puterea lui Allah. Îşi mai dădu seama şi că fusese, în toţi aceşti ani, instrumentul ales de Allah, în bunătatea sa, spre a demonstra *gratuitatea creaţiei* (s.n.), caracterul ei pur ludic."[29]

Această metafizică a jocului dezvoltată de Ioan Petru Culianu cu referinţă specială la Al-Kindî se află în deplină consonanţă cu metafizica indiană a jocului cosmic din mitul lui Narada – splendid analizat de Heinrich Zimmer[30] – şi cu ideea inconsistenţei acestei lumi revelată de Swami Shivananda lui Mircea Eliade[31]. Culianu recurge la ea în situaţia mai sus invocată, dar şi atunci cînd analizează *mentalul renascentist european*. În cuprinsul acesteia din urmă, jocul era „un simbol ambiguu, melancolic prin excelenţă"[32]. Era prezent în discipline spirituale precum magia şi alchimia. O dată cu Marsilio Ficino, jocul intră în filosofie, adică în metafizică. Astfel înnobilată, aceasta devine „o doctrină *pătimită*, pentru că este trăită"[33], scrie I.P. Culianu.

Un al treilea recurs al lui Culianu la metafizica jocului are loc atunci cînd istoricul religiilor analizează gîndirea a doi filosofi europeni: Nietzsche şi Heidegger. Mitul orfic al lui Dionysos împreună cu fragmentul 52 din Heraclit vor fi adevărate pietre de încercare pentru aceşti doi gînditori. Prin mijlocirea lor, ei au atins *„limita* însăşi la care gîndirea lor e silită să se oprească"[34]. Nietzsche s-a smintit păşind pragul nebuniei încercînd să afle *de ce este ceea ce este, cînd mai*

29. Ioan Petru Culianu, *Stăpînul suntetului*, în *Pergamentul diafan*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1993, p. 33.
30. Vezi, în acest sens, Heinrich Zimmer, *Mituri şi simboluri în civilizaţia indiană*, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, în special capitolul *Eternitate şi timp*, pp. 7-27.
31. Referinţa este la nuvela lui Mircea Eliade *Nopţi la Serampore*, din *Proză fantastică*, Fundaţia Culturală Română, 1991, vol.II, pp. 53-93.
32. Ioan Petru Culianu, *Jocari serio...*, p. 14.
33. *Ibidem*.
34. *Ibidem*, p. 6.

curînd ar putea să nu fie? Nu a găsit un alt răspuns decît *metafora jocului*. Fiinţa a tot ceea ce există nu este nimic altceva decît simpla devenire. Este, altfel spus, timpul care trece. Ceea ce se află dincolo de el şi-l face pe acesta cu putinţă ajunge a nu mai spune acum nimic. Simbolul acestei fatale scurgeri temporale este însuşi copilul Dionysos care se joacă. De ce se joacă? Heidegger îşi atinge şi el limita gîndirii admiţînd doar un singur răspuns ca posibil: *copilul se joacă pentru că se joacă*. Jocul este liber, gratuit, dezinteresat, fără un scop anume. De aceea el nu se cere înţeles, cuantificat şi justificat după nici o unitate de măsură omenească. Jocurile există şi atît. Diversitatea lor este copleşitoare, iar interpretările nenumărate. „Heraclit «interpretează» probabil un mit orfic, Nietzsche îl interpretează pe Heraclit şi mitul orfic, Nicolaus Cusanus interpretează jocul ca simbol al lumii raportîndu-se la mitul orfic, Nietzsche interpretează Renaşterea ca epocă care a interpretat jocul etc."[35] Totul este, în ultimă instanţă, interpretare, iar Culianu se anunţă drept un veritabil hermeneut: „de la *bull-roarer* la Nietzsche, nimic nu e constant, totul e *interpretare* (s.n.): în interpretarea jocului pe parcursul istoriei gîndirii occidentale, nimic nu scapă jocului interpretărilor"[36]. Ar exista doar o singură excepţie: *Interpretarea* însăşi, adică realitatea care face cu putinţă toate interpretările. Or, pentru ca hermeneutul să ajungă la ea, trebuie să-şi asume două condiţii. Prima relevă faptul că – pentru un istoric al religiilor – nici o interpretare nu este mai bună sau mai rea: „toate interpretările posibile sînt echivalente din punct de vedere axiologic"[37]. A doua condiţie arată limpede că drumul spre Interpretarea arhetipală este cel al metafizicii. Ea îţi aminteşte în permanenţă că situarea pe o asemenea cale invocă un fapt aproape neomenesc, acela de a ne pune noi înşine în situaţia stranie a Celui care se joacă: „doar prin joc se poate interpreta jocul interpretărilor. Hermeneutica este o Artă"[38].

Cred că tipul de interpretare metafizică pe care Ioan Petru Culianu îl invocă insistent aici este unul *anagogic*. Aşa cum arată Ştefan Afloroaei, el îţi cere să „te deschizi cu totul cuvîntului revelat"[39], să-l laşi „să te pătrundă, să te ocupe pur şi simplu şi să te schimbe în chip esenţial"[40]. La fel, metafizica jocului îţi solicită dăruirea ultimă şi necondiţionată, totală şi dezinteresată. *Trebuie să-ţi asumi jocul pentru a înţelege Interpretarea*. Numai fiind tu însuţi joc, te poţi detaşa şi privi cu aceeaşi ochi toate interpretările posibile. Încetezi pentru totdeauna a mai interveni din exterior, a mai privilegia o schemă ludică sau alta, sau a mai arunca – printr-un

35. *Ibidem*, p. 14.
36. *Ibidem*.
37. *Ibidem*.
38. *Ibidem*.
39. Ştefan Afloroaei, *Despre hermeneutică şi alte întîmplări*, în „Contrafort", anul IV, nr. 7, 1977, p. 13.
40. *Ibidem*.

gest de naivitate vinovată - anatema asupra a ceea ce se încăpăţînează să rămînă în continuare sub semnul metafizic al cuvîntului revelat.

2. „Marele sistem" şi metafizica lumilor posibile

Un alt recurs constant la metafizică al lui Ioan Petru Culianu este cel care vizează *marele sistem*. El poate fi mistic, religios, politic, dar întotdeauna joacă rolul unui veritabil Principiu. De aceea sîntem îndreptăţiţi să interpretăm *marele sistem* drept o realitate metafizică a gîndirii lui I.P. Culianu. Ce este însă acest sistem? Nimic altceva decît un „fractal în spaţiul Hilbert". Formularea îi aparţine matematicianului american Rudy Rucker şi a fost publicată în *Mind Tools. The Five Levels of Mathematical Reality* (Houghton Mifflin, Boston, 1987). Spaţiul Hilbert este, conform autorului amintit, „un spaţiu matematic cu un număr infinit de dimensiuni"[41]. Fractalul, în schimb, numeşte „o ramificaţie infinită care se conformează unei anumite reguli"[42]. O zi în oraşul Iaşi, istoria unei instituţii sau a unui continent, cît şi propria noastră viaţă nu sînt nimic altceva - adaptează Culianu - decît fractali în spaţiul Hilbert. Religia nu face excepţie de la această interpretare. De ce? Pentru că toate structurile ei profunde se pot subsuma şi reduce la un set de reguli invariabile. Ceea ce diferenţiază însă religia de alte sisteme (ale rudeniei, ale alianţelor politice sau ale organizaţiilor guvernamentale) este *rostul metafizic* al aserţiunilor sale. Nu poţi să pui sub semnul aceleiaşi categorii adevărul sacru al lui Dumnezeu care există cu cel al unei alianţe guvernamentale. Totuşi, aceasta din urmă poate juca deseori rolul unui principiu ultim, metafizic. Faptul acesta numeşte mai curînd o substituire a absolutului, o maculare şi o simplificare a lui, dar nicidecum o anulare. Fiind proprie, consubstanţială naturii omeneşti, metafizica nu are cum să dispară, să piară în neantul ignoranţei şi nepăsării. Se va găsi întotdeauna *ceva* care să-i joace rolul, chiar dacă o va face stupid şi neconvingător. Cred că în timpul prezent politica s-a substituit marilor principii metafizice.

Marele sistem - deseori invocat de Ioan Petru Culianu - poate fi şi unul *religios*. În acest caz, el pune în joc o exegeză infinită a unor aserţiuni de genul: „Există Şarpele veterotestamentar"; „Există Dumnezeu Tatăl"; „Există Iisus". Combinaţiile posibile şi variantele de interpretare ale acestor aserţiuni metafizice sînt surprinzătoare şi foarte semnificative prin consecinţele lor. Astfel, „şarpele", scrie Culianu, poate fi: 1) Salvatorul; 2) Diavolul; 3) Mesagerul diavolului; 4) Şarpele însuşi şi nimic altceva; 5) *Sophia*, înţelepciunea dezvăluită primei femei. Fiecare dintre aceste opţiuni combinate cu alte secvenţe biblice vor genera sistemele gnostice.

41. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, ed. cit., p. 15.
42. *Ibidem*.

Combinînd enunţurile axiomatice „Există Dumnezeu Tatăl" şi „Există Iisus", vor rezulta mai multe variante posibile ale interpretării. Iată, după Culianu, cîteva dintre acestea: „Iisus este egalul lui Dumnezeu Tatăl" (Crezul de la Niceea, 325); „Iisus este inferior Dumnezeului Tată" (varianta arianismului); „Iisus nu este nici inferior, nici superior lui Dumnezeu Tatăl. Cele două realităţi sînt separate" (interpretarea lui Nestorie); „Iisus nu are aceeaşi natură (divină) cu Dumnezeu Tatăl" (monofizismul).

O dată pus în mişcare acest sistem religios, el „tinde să-şi activeze toate posibilităţile"[43]. Hermeneutica acestui fapt simbolic devine acum de-a dreptul fascinantă. De ce? Pentru că interpretarea are loc „pe un material mitic preexistent, activînd soluţii şi reaşezînd secvenţele în configuraţii mereu noi"[44]. În alte situaţii, marele sistem invocat de Culianu are o natură pur metafizică. În acest caz, el se referă la creaţia lumii. Aceasta este întotdeauna opera unei făpturi divine. Culianu dezvoltă o întreagă metafizică a creaţiei - pînă aici nimic original - pe care o ordonează însă într-o manieră absolut personală, potrivit jocului a două principii: Binele şi Răul[45].

Alteori, marele sistem cu funcţie de principiu metafizic poate fi regăsit în textele lui I.P. Culianu sub forma unui construct ideologic - marxismul, de exemplu - sau pentru a justifica activităţi omeneşti fundamentale (nutriţia, somnul, procreaţia). În primul caz, sistemul mitic marxist, pentru a-şi realiza toate potenţele latente, toate variantele posibile, apelează (şi) la jocul orb al sorţii. În al doilea caz, nutriţia, somnul şi procreaţia sînt justificate - cu totul diferit - de noţiunile mitice şi metafizice ale unui sistem arhetipal. Astfel, există „excelente raţiuni mitice pentru a fi vegetarian sau carnivor, pentru a dormi puţin sau mai mult, pentru ca femeia să nască din picioare, culcată sau şezînd, pentru a lua anticoncepţionale sau nu, pentru

43. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, postfaţă de H.-R. Patapievici, Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p. 303.
44. *Ibidem*, p. 304.
45. Cele două principii metafizice - Binele şi Răul - sînt antrenate într-un imprevizibil joc al combinărilor posibile. Totul a plecat de la anumite constante metafizice existente în *Cartea Facerii*, în cazul acesta Binele şi Răul. Iată, după Ioan Petru Culianu, cîteva dintre variantele posibile ale acestor combinaţii: 1) lumea a fost creată de Bine (maniheii); 2) lumea a fost creată de Rău (gnosticii, paulicienii, catharii radicali); 3) lumea a fost creată de Bine, dar organizată de Rău (bogomilii, catharii moderaţi); 4) lumea a fost creată de un intermediar, nici bun, nici rău (gnosticii majoritari şi marcioniţii).
Jocul tuturor acestor interpretări pe baza celor două principii metafizice (Binele şi Răul) se împlineşte tot într-o întrebare metafizică: *Unde malum ?* (De unde răul?). Totul depinde de numărul principiilor alese. Dacă se alege unul singur (Binele, de exemplu), atunci Răul derivă din el. Dacă se acceptă ambele principii, atunci, logic, Răul va fi unul dintre ele. Pentru a-l explica, exegeţii recurg la o „interpretare liberă" a mitului lui Lucifer din *Cartea Facerii*.

a face dragoste ori nu, pentru a fi hetero-, homo-, bi-, trans- sau autosexual"[46]. Blestemul speciei umane, crede Culianu, este că toate aceste ipostaze mitice, religioase sau metafizice sînt la fel de îndreptăţite. Este adevărat, în cuprinsul unui timp anume, omul este cel care le face pe unele mai mult sau mai puţin adevărate decît altele.

*

Urmărind în textele lui Ioan Petru Culianu toate aceste sisteme metafizice, observ că ele se originează fie în *mintea omenească*, fie în misterul de nepătruns al *Zeului* însuşi.

Încercînd să-şi adapteze discursul timpurilor moderne fascinate de lumea calculatorului, Culianu gîndeşte o *metafizică a minţii* omeneşti în analogie cu cea a computerului. Acesta este o realitate stranie la care poţi avea acces doar prin mijlocirea unui program. La fel, printr-un program special – yoga, isihasm, tantra, folclor etc. – noi avem acces la lumile alternative din interiorul propriului nostru computer. *El nu este unul şi acelaşi cu mine însumi, dar nici altceva nu este*. Totul se află în minte, iar ipostazele realităţii imediate sau ascunse nu sînt decît măştile şi jocurile minţii omeneşti. Ea funcţionează asemenea principiului metafizic.

Alteori, Culianu recurge la realitatea metafizică a Zeului însuşi. O face într-un mod special, delimitîndu-se limpede de metafizica lui Heidegger. În ce sens? Culianu mută definitiv accentele, arătînd că astăzi nu (mai) interesează temele clasice ale metafizicii, cum ar fi cea a *fiinţei* (Ce este ceea ce este?), sau cea a *fiinţei-spre-moarte*. Exegeţii textelor sacre şi metafizicienii sînt reţinuţi mai curînd de *problemele cognitive* – cum ar fi cea a timpului ca mijlocitor spre universurile multidimensionale[47] – sau de marile *cosmogonii*. Acestea din urmă îl provoacă pe metafizicianul sfîrşitului de mileniu tocmai prin posibilităţile infinite de creaţie ale lui Dumnezeu, şi mai ales prin cele în care omul nu are nici un rol interesant!

Admiţînd *a priori* existenţa acestor posibilităţi divine, absolut nelimitate, nimic nu ne poate îndreptăţi să credem că ele s-ar actualiza şi împlini *în totalitate* în lumea aceasta a omului. Este cu putinţă ca Zeul să fi creat făpturi cu mult mai reuşite,

46. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 304.

47. Comunicarea dintre lumea noastră tridimensională şi alte lumi (posibile) multidimensionale este argumentată de Culianu plecînd de la textele lui Edwin Abbott (*Flatland*, 1883) şi Charles Howard Hinton. Într-o lume bi- sau tridimensională, tot ceea ce vine din afara ei are înfăţişarea unui mister. Or, întregul realităţii din acea lume nu se poate revela decît prin mijlocirea timpului (A se vedea celebrul experiment al fiinţei plate trăitoare pe suprafaţa unei supe, exemplul analizat de Culianu în capitolul *Trusa istoricului pentru a patra dimensiune* din volumul *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, prefaţă şi note de Andrei Oişteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994, pp. 44-63).

undeva în alte spaţii siderale. Ideea nu-i aparţine propriu-zis lui I.P. Culianu. Autorul însuşi invocă drept predecesori pe Duns Scotus şi pe Nicolas d'Autrecourt. Primul dintre cei doi se arată de-a dreptul jenat de imensa iubire şi iertare pe care Zeul creştin o administrează constant păcătoşilor cu faţă umană. Ar fi o iluzie monstruoasă să crezi că Dumnezeu – în imensa-i voinţă şi putere – s-ar încarna *de ocazie* doar pentru o făptură decăzută asemenea omului. Dacă totuşi ar face-o, atunci şi-ar contrazice *potentia absoluta* şi nelimitata sa libertate. Nu putem cunoaşte nici raţiunile creaţiei acestei lumi („Proiectul istoric al lui Dumnezeu devine insondabil, iar tainele mîntuirii – incognoscibile"[48]), cu atît mai puţin pe cele ale lumilor alternative şi ale universurilor multidimensionale. Un singur lucru este absolut sigur: faptul că Dumnezeu nu-şi poate epuiza toate posibilităţile creative în cuprinsul acestei lumi, „căci asta ar însemna că s-ar reproduce pe sine însuşi în şi prin lume"[49].

Consecinţa firească a acestei gîndiri metafizice este *negarea principiului antropic*: lumea aceasta încetează a fi cea mai bună pentru omul acesta, iar ideea „preeminenţei naturale a omului asupra tuturor celorlalte creaturi"[50] devine de o splendidă inactualitate (ea a fost formulată de Nicolas d'Autrecourt şi anatemizată de Biserică în 1346). Reluînd-o, acum, la sfîrşitul celui de-al doilea mileniu, I.P. Culianu pare a deschide calea spre o nouă metafizică a lumilor posibile şi a universurilor paralele.

3. Nihilism metafizic, nihilism modern

Fără a defini şi nuanţa în mod explicit metafizica, Culianu recurge la ea (şi) atunci cînd analizează *nihilismul*. Îi refuză acestuia o simplă înţelegere pe baza unor invarianţi de genul: anticosmism, antisomatism, metensomatoză, encratism, docetism sau vegetarianism. Această marcă hermeneutică – impusă de unul din profesorii săi, Ugo Bianchi – nu i se pare deloc relevantă lui Culianu, pe motiv că toate aceste atribute, cu excepţia anticosmismului, se potrivesc la fel de bine şi neoplatonismului. Şi atunci, nu-i rămîne decît să definească nihilismul (gnostic) drept o „contracultură" rezultată în primele secole din aplicarea dualismului la o cosmogonie şi o antropogonie iudaică prezente în *Cartea Facerii*.

Originalitatea lui Ioan Petru Culianu referitoare la *metafizica nihilismului* stă, cred, în cel puţin trei mari motive aproape obsesive ale gîndirii sale:

1. Primul dintre acestea numeşte modalitatea în care istoricul religiilor a ordonat *combinaţiile* ereticilor creştini în funcţie de anumite secvenţe biblice şi de jocul a două principii metafizice: Binele şi Răul.

48. Ioan Petru Culianu, *Gnozele...*, p. 333.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*.

2. Cel de-al doilea motiv se referă la diferenţele surprinse de I.P. Culianu între nihilismul primilor gnostici şi cel al unor filosofi europeni moderni.

Astfel, nihilismul gnostic este, în primul rînd, unul metafizic în sensul deplin al cuvîntului. El distruge „falsa transcendenţă" iudeo-creştină în favoarea a ceea ce numeşte a fi adevăratul Dumnezeu. Gnosticismul refuză totul din această lume în favoarea adevăratului absolut. Jocul extincţiei finale se face numai în raport cu un anume sens metafizic, cel care trimite la autentica divinitate a acestei lumi.

Conform acestuia, *nimic nu poate avea valoare în această lume dacă nu există ceva absolut diferit faţă de ea, ceva care s-o întemeieze*. Gnosticii au identificat acel *das Ganz andere* (cu totul altceva) cu adevăratul Dumnezeu.

Dimpotrivă, nihilismul modern dărîmă la rîndu-i transcendenţa – numind-o falsă – fără a pune însă în loc nimic altceva. Campionii acestei metafizici inverse ar fi, în Occident, Nietzsche şi Heidegger. Reluînd filosofia lui Nietzsche, Ioan Petru Culianu crede că nihilismul acestuia este urmarea firească a „morţii lui Dumnezeu". Crepusculul transcendenţei este însoţit şi de o extincţie a sacrului înţeles drept „sursă de energie vitală şi de creativitate"[51]. Consecinţele „morţii lui Dumnezeu" şi ale stingerii sentimentului sacru sînt susceptibile, după Culianu, de două posibile interpretări: a) fie duc spre o acceptare a *credinţei în raţiune* care, neavînd nici o justificare metafizică, nu are nici o forţă reală; b) fie sfîrşesc într-o *acceptare totală a nihilismului* drept „o putere activă"[52] a acestei lumi. Ambele variante îi par lui Culianu la fel de viabile şi de îndreptăţite. Alegerea uneia dintre ele nu ne aparţine de fapt nouă. Ea ne alege într-un joc imprevizibil, spre a putea – prin noi înşine – să prindă chip şi viaţă.

Ioan Petru Culianu vede în timpul modern o prezenţă vie, aproape totală a celei de-a doua variante. Pentru omul european, nihilismul este departe de a fi evitat, ocolit, sabotat. De ce? Pentru că nu este – asemenea creştinismului, umanismului sau iluminismului – unul dintre modelele culturale ale timpului. Consecinţă firească a „morţii lui Dumnezeu" şi a resemnificării metafizicii clasice, nihilismul modern este „mişcarea universală a popoarelor pămîntului, înghiţite în sfera de putere a Timpurilor Moderne"[53]. Nihilismul este numele actual al destinului occidental.

Lectura pe care Culianu o face timpului modern excelează prin luciditate şi printr-o amară resemnare. Nimic nu pare a mai sta în calea acestui „oaspete neliniştitor". Destinul nihilist al Occidentului sfîrşeşte prin a „avea o influenţă dominantă asupra tuturor culturilor, în sensul că le-ar atrage inexorabil în orbita sa"[54]. Rămîne ca timpul viitor să dea, sau nu, dreptate acestei „profeţii" scrise de Ioan Petru Culianu.

51. *Ibidem*, p. 308.
52. *Ibidem*.
53. *Ibidem*, p. 303.
54. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, I.P. Culianu, *Religie şi putere*, ed. cit., p. 200.

3. În sfîrşit, Ioan Petru Culianu îmi pare a fi cu totul original atunci cînd regîndeşte prezenţa unor motive gnostice şi nihiliste în mentalul comunităţilor tupi-guarani[55], în reforma religioasă a Occidentului[56] şi în textele literare ale lui Camus, Leopardi, Hugo, Eminescu sau Slavici. Este inutil să reiau argumentele lui referitoare la acest fapt: ele pot fi lesne aflate şi lecturate în multe dintre textele lui Culianu[57].

4. Despre întemeierea metafizică a puterii

O altă trimitere a lui I.P. Culianu la metafizică poate fi regăsită în analiza pe care acesta o face relaţiei dintre religie şi putere. Urmărind ipostazele *sentimentului de creştere a puterii*, Culianu recurge indirect, neexplicit, la metafizică. Cum? Invocînd situaţii în care absolutul – sursă a puterii sacre – devine mutilat, vulgarizat şi transformat într-un veritabil surogat. Patima alcoolului, pasiunea pentru dans, sex, fum şi semiobscuritate dau anumitor tineri sentimentul unui autentic capital de putere. Or, acesta fiind total nejustificat metafizic, ajunge să împuţineze semnificativ fiinţa umană. Poţi regăsi aici o altă ipostază a nihilismului modern, perfect detaşat de orice conţinut metafizic.

O altă secvenţă de invocare a metafizicii este cea în care Culianu distinge între ritualurile *integratoare* şi cele *compensatorii*. Primele, referindu-se la iniţiere, pubertate, căsătorie, descendenţă, muncă în comunităţile tradiţionale, au o deplină motivaţie religioasă şi îndreptăţire metafizică. Ideea este menţionată de Culianu atunci cînd afirmă că „transcendenţa este constituită de grupul însuşi, de aşezarea lui ecologică şi de istoria lui; toate acestea sînt exprimate în mituri şi reluate în rituri"[58]. Ritualurile compensatorii, în schimb, sînt în măsură doar să defuleze anumite conţinuturi psihice, tensiuni, umori şi idiosincrasii îndelung acumulate de o comunitate sau alta. Ele creează un anume sentiment de libertate faţă de norme şi instituţii. Puterea pe care aceste rituri o provoacă este doar iluzorie, fulgurantă, obţinută printr-o abolire de moment a normelor sociale. În joc nu este nimic altceva decît o simplă viclenie a sistemului şi instituţiilor în încercarea

55. Ideea este argumentată de Culianu pe marginea lucrării lui Pierre Clastres, *Societatea contra statului*, în subcapitolul *Societatea care anihilează Statul*, din volumul *Religie şi putere*, pp. 200-204.
56. A se vedea, în acest sens, Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, pp. 211-213.
57. Dintre acestea menţionez: *Iter in Silvis* (Messina, 1981); *Gnozele dualiste ale Occidentului* (Nemira, 1995); *Religie şi putere* (Nemira, 1996).
58. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 182.

lor de a-şi programa periodic negaţia necesară, contestaţia formală şi ineficientă, în vederea unei noi confirmări[59].

Adevăraţii cunoscători ai puterii nu sînt, după Culianu, politicienii (politologii), ci „specialiştii sacrului". Folosindu-se de mijloacele profane ale puterii, aceştia ajung cu adevărat la *esenţa* ei. Ea cere, după Ioan Petru Culianu, o permanentă depăşire a definirilor antinomice de genul „putere bună – putere rea", sau „putere – contraputere". O asemenea înţelegere ne-ar menţine exclusiv într-un cerc vicios şi într-un orizont ideologic al interpretării. Calea de ieşire din cuprinsul acestuia este una cu adevărat metafizică. Ea nu solicită puterea cuiva sau puterea altcuiva, ci *puterea ca atare*. Altfel spus, *principiul care o face pe aceasta cu putinţă*. Aceasta „este dincolo de bine şi de rău, tocmai pentru că este o realitate dată, inalterabilă în esenţa ei şi, în concluzie, destul de constantă în manifestări"[60]. Este o realitate metafizică.

5. Ioan Petru Culianu – o irezistibilă provocare

Dezbaterile contemporane despre metafizică, ontologie, hermeneutică sînt apanajul unor intelectuali sofisticaţi şi deseori reci, abstracţi. Pentru străinul care îi ascultă, ele pot părea sterile şi aproape neinteligibile. Poţi defini concepte, poţi face distincţii şi urmări sensurile unui termen în mai multe secvenţe istorico-simbolice. Necesar dar insuficient.

Cu adevărat interesant îmi pare a fi altceva: *legitimitatea*, îndreptăţirea metafizicii. În cazul în care o acceptăm, rămîne a răspunde la întrebarea: *prin ce anume se justifică astăzi îndreptăţirea metafizicii*? Un posibil răspuns ar fi următorul: *metafizica se legitimează prin însăşi consubstanţialitatea sa cu natura umană*. Asemenea fricii, erosului, sacrului sau simbolului, ea nu poate fi extirpată definitiv. Poate doar fiinţa *în travesti*, adăpostindu-se într-un anume ţinut ascuns al Fiinţei. Care? Sub ce chipuri mai poate ea izbucni în lumina vieţii? Aceste întrebări sînt cu adevărat vii şi provocatoare. Lor încearcă Ioan Petru Culianu să le dea un răspuns proaspăt şi tulburător. Tocmai de aceea renunţă la nesfîrşitele şi istovitoarele definiri, nuanţări şi resemnificări de termeni, urmărind, mai curînd, ipostazele în care metafizica mai poate încă spune ceva omului modern. Jocul creaţiei, sistemul mitic şi religios, nihilismul şi puterea sînt doar cîteva dintre acestea.

59. În acest loc, Culianu reia teoria expusă pe larg în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, în varianta românească tradusă de Dan Petrescu, cu o prefaţă de Mircea Eliade şi o postfaţă de Sorin Antohi. Trimiterea exactă este la capitolul *Despre magie ca psihosociologie generală*, pp. 151-157.
60. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 184.

LAMPEDUSA, CULIANU ŞI RITUALUL IUBIRII SACRE

Într-un număr de după 1989 al revistei ieşene „Convorbiri literare", Liviu Antonesei publica pentru prima dată în România textul lui Ioan Petru Culianu *Mahaparinirvana: ultimele clipe ale lui Mircea Eliade*. Iniţial, fragmente din jurnalul lui Culianu apăruseră în numărul din noiembrie, 1986, al revistei pariziene „Limite" (coordonată de Virgil Ierunca), consacrat lui Mircea Eliade. Ulterior, ele vor face conţinutul unei *Anexe* din volumul al doilea de *Memorii* al lui Mircea Eliade, apărut la Editura Humanitas.

Citind şi recitind acest text, m-a reţinut alegerea pe care Culianu a făcut-o în „ultimele clipe ale lui Mircea Eliade". Bătrînul savant se pregătea să-şi dea duhul, iar tînărul discipol nu găsea altceva mai „bun" de făcut decît să-i povestească nuvela lui Giuseppe Tomasi Di Lampedusa, *Lighea*. Într-adevăr, ea se potrivea cel mai bine cu trecerea în nefiinţă a lui Eliade. Avîndu-se în atenţie motive precum: „religia cărţii", „ontologia epifanică", „cultul viu al unor străvechi limbi" sau „moartea ca un mare semn de lumină", destinele profesorilor Eliade şi Rosario La Ciura din nuvela lui Lampedusa se apropiau. Nu asupra lor doresc însă a mă opri aici.

Continuă şi astăzi să mă fascineze din această nuvelă[61] neobişnuita poveste de dragoste dintre un cărturar şi o sirenă. Viitorul profesor Rosario La Ciura îşi pregătea examenul de admitere la Facultatea de limbi clasice a Universităţii din Pavia. Locuia la Augusta, într-o sihăstrie pe malul Mediteranei. „Şi, la drept vorbind, soarele, singurătatea, nopţile petrecute sub rotirea stelelor, tăcerea, hrana puţină, domeniile atît de străvechi ale studiului, prindeau în jurul meu ca un fel de vrajă care năştea presimţiri de miracol"[62], scrie Lampedusa. Miracolul se va produce. Rosario La Ciura va întîlni – în timp ce declama versuri greceşti într-o luntre, dimineaţa, în jurul orei şase – pe Lighea, fiica anticei Calliope. Între cei doi se va consuma o iubire *unică* aşa cum numai între un muritor şi o zeiţă mai poate fi. Amintirea acestei destinale întîlniri îi provoca bătrînului profesor o stranie melancolie: „cu ochii răsturnaţi în tavan, bătrînul zîmbea; faţa lui părea ca pierdută în puterea unui farmec..."[63]. Va fi marea taină a vieţii lui pe care i-o va destăinui doar unui ziarist „simpatic", cu puţin timp înaintea morţii.

61. Publicată în limba română sub titlul *Profesorul şi sirena* în revista „Secolul XX", nr. 6, 1965, pp. 87-103.
62. *Ibidem*, p. 99.
63. *Ibidem*, p. 93.

Două sînt aspectele care m-au frapat în mod deosebit. Primul este acela că întîlnirea dintre un muritor şi o nemuritoare a fost cu putinţă doar prin mijlocirea cărţii, a textului vechi, originar. „Te auzeam vorbind de unul singur într-o limbă apropiată de a mea; îmi placi, ia-mă", vor fi primele cuvinte ale sirenei Lighea. Textul străvechi devine un substitut al sacrului. Zeul sau simpla făptură neomenească ajung a se revela prin mijlocirea rostirilor lor originare imortalizate în paginile unor cărţi. Prin infinitatea de rosturi şi înţelesuri ţesută în deschiderea unei pagini de carte, zeul devine prezent, viu, real. Consfinţeşte astfel cartea, biblioteca drept singurele substitute ale lui Dumnezeu în această lume. Ideea limbii *originare* ca singura mijlocitoare între om şi realităţile sacre va fi reluată şi comentată de unii autori moderni precum: Noica, Eliade, Şerban, Borges, Eco etc. Supoziţia o poţi regăsi şi în textele tîrzii ale lui Heidegger. Gînditorul teuton va privilegia (poate nu în mod întîmplător!) limba greacă. Aceasta nu este asemenea nici unei limbi europene. În ea locuieşte *Logosul* şi este ea însăşi *Logos*. Ceea ce rosteşte această limbă este *în acelaşi timp* şi ceea ce numeşte, ceea ce spune. Graţie ei nu te situezi lîngă *semnificaţia* unui lucru, ci chiar lîngă *lucrul* însuşi.

Al doilea aspect care mă preocupă în mod deosebit numeşte *imposibilitatea* iubirii de a se împlini aici pe pămînt. Destinul ei se împlineşte doar prin mijlocirea morţii. Noaptea, în timpul călătoriei pe mare spre Napoli, profesorul La Ciura cade în apă de pe coverta transatlanticului „Rex". Trupul său nu a mai fost niciodată găsit. Doar prin moarte catanezul Rosario La Ciura va cunoaşte liniştea desăvîrşită şi repausul ultim. Adevărata iubire nu este altceva decît chipul tainic şi masca ultimă, seducătoare a morţii.

Supoziţia mea este că aceste două aspecte ale nuvelei lui Giuseppe Tomasi Di Lampedusa vor fi reluate de scriitorul Culianu într-o anumită parte a literaturii sale. Mai mult, ele nu i-au fost străine nici omului Culianu. Într-un anumit sens, acestea pot da seama chiar de misterul vieţii şi morţii sale.

*

Motivul revelării sacrului prin mijlocirea cărţii, cît şi cel al imposibilităţii iubirii de a se împlini aici pe pămînt vor fi reluate de Ioan Petru Culianu într-o anumită parte a operei sale literare. Poate fi invocată, în acest sens, nuvela *Miss Emeralds*[64]. Aici, Rosario La Ciura devine profesorul William H., istoric al Occidentului modern. Nu întîmplător, mediul universitar se menţine. Dacă cerul nostru a ajuns să fie tapetat cu cărţi (aşa cum credea Eliade), atunci cultura – în primul rînd cea universitară – devine o cale *posibilă* spre absolut. Aceasta era şi convingerea profundă a lui Culianu. Dovadă este faptul că şi-a ales personajele şi chiar logodnica din rîndul universitarilor.

64. I.P. Culianu, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, scrise în colaborare cu H.S. Wiesner, traducere de Mihaela Gliga, Mihai Moroiu, Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1996, pp. 47-59.

Întîmplarea destinală prin care William H. se va iniţia în ritualul iubirii sacre va fi prilejuită de întîlnirea cu Mekor Hayyim, o tînără suplinitoare universitară. Aflăm despre toate acestea nu din relatarea la persoana întîi a autorului, ci din lectura *unicelor* „pagini de literatură" pe care le scrisese vreodată istoricul William H. Ele au fost scrise pentru a imortaliza o experienţă *unică*, şi nicidecum pentru a fi destinate tiparului.

În cuprinsul lor, străvechea sirenă Lighea apare sub chipul modern al lui Mekor Hayyim, cunoscută de toţi drept *Miss Emeralds*. Asemenea anticei fiice a Calioppei, Miss Emeralds îşi trăia simplu şi dezinteresat viaţa. Lăsa în permanenţă impresia că o simplă întîmplare îi face cu putinţă vieţuirea. Diferenţa faţă de făpturile locului era enormă. De aceea unul dintre colegii ei universitari o va numi *Alogena*. Purta – simplu şi firesc – o putere şi o iubire care te invadau copleşindu-te. Neobişnuitul acestei femei nu putea fi definit: teologia ei, arată Culianu, „nu era nici pozitivă, nici negativă: era aluzivă"[65]. Conform ei, nici o însuşire expresivă nu putea exista în afara acestei stranii femei. Cuprindea Totul şi făcea cu putinţă Totul. Întîlnirea destinală cu o asemenea făptură celestă a fost singura în măsură a dezvălui autorului *alogenitatea* personajului: „mi-am dat seama într-o străfulgerare că pogoară din *Primăvara* lui Botticelli, că era zeiţa Venus ale cărei tălpi neprihănite abia atingeau pajiştea."[66]

Prezenţa ei *epifanică* va pune stăpînire pe nopţile şi zilele autorului. În joc era o realitate ascunsă, tainică a unei femei care-şi dezvăluise doar pentru el natura divină. În fapt, pentru toţi ceilalţi – află personajul principal după spitalizare – ea nu era decît „o fiinţă insipidă, ale cărei cursuri erau atît de monotone, încît toată lumea se refugia în jocul de cărţi ori în lecturi mai atrăgătoare"[67]. Într-un tîrziu înţelege că Miss Emeralds „era o Zeiţă care nu-şi manifestase esenţa decît faţă de mine, după care fusese silită să se retragă într-o dimensiune inaccesibilă"[68].

Concluzia scriitorului Culianu coincide cu cea a lui Giuseppe Tomasi Di Lampedusa: „O dată ce ai întîlnit, ai *recunoscut* şi ai iubit cu disperare o Zeiţă, nu mai poate fi vorba să te legi de vreo femeie". Bătrînul elenist Rosario La Ciura va rămîne întreaga viaţă holtei. Personajul lui Culianu (în fond un alter-ego al său!) va vieţui cast, departe de orice ispită. Prin această asceză asumată *firesc* se va atinge, aproape ritualic, plenitudinea iubirii. Toţi (inclusiv Culianu) vor înţelege că simpla posesie nu face decît să stingă focul pasiunii sacre.

Citind paginile lui William H., autorul nuvelei crede că nu ar fi nici pe departe vorba de o simplă literatură. La fel stau lucrurile şi în cazul povestirii bătrînului senator La Ciura. Ele ascund şi dezvăluie deopotrivă *unica* iubire a vieţii lor. Recitind opera literară a lui Ioan Petru Culianu şi fragmente din recenta carte a

65. *Ibidem*, p. 52.
66. *Ibidem*, pp. 54-55.
67. *Ibidem*, p. 56.
68. *Ibidem*.

lui Ted Anton, *Eros, Magic and the Murder of Professor Culianu* (Northwester University Press, Evanston, 1996), personal sînt departe de a crede că literatura istoricului român al religiilor ar fi o pură ficţiune. *Mai curînd aş spune că Lighea, bătrîna fiică a Calioppei, sau Miss Emeralds apar(e) în viaţa lui Ioan Petru Culianu sub chipul lui Hillary S. Wiesner!* O întîlneşte în 1986 în incinta Universităţii din Chicago. I-a devenit logodnică şi obiect al unui „mistic cavalerism". „Inventase un soi de religie concentrată asupra persoanei mele", va mărturisi mai tîrziu, după moartea lui, H.S. Wiesner. Faptul – peste putinţa de înţelegere a multora dintre cei apropiaţi – nu a mai fost reluat şi explicat de logodnica profesorului asasinat. El se cere intuit avîndu-se în vedere (şi) temele preferate de studiu ale lui Ioan Petru Culianu: universurile multiple, lumile imaginare, teoria literaturii, tehnicile speciale ale extazului, fizica, erosul şi magia.

*

Una dintre temele preferate ale lui Ioan Petru Culianu a fost *magia*. Nu întîmplător cu puţin timp înainte de moarte, Culianu „ameninţase" editurile cu o istorie a magiei europene şi universale. A avut doar răgazul să ducă la bun sfîrşit o altă carte consacrată temei, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*.

În *Dicţionar al Religiilor* (scris în colaborare cu Mircea Eliade şi H.S. Wiesner, Culianu se opreşte, în secţiunea consacrată *Religiei elenistice* (pp. 150-153), asupra *magiei taumaturgice*. Surprinzător, ea continuă să fie un fapt viu, mult timp după apariţia lui Iisus. „Theurgia, ilustrată de *Oracolele chaldeene* alcătuite în secolul II d.H. de Iulian Chaldeeanul şi fiul său Iulian Theurgul, şi mult gustată de neoplatonicieni, de la Porfir la Mihail Psellus (secolul XI), învaţă cum să fie invocaţi zeii şi cum se poate apela la ajutorul lor" (p. 152). O cale era cea a visului. Prin mijlocirea lui, făpturile muritoare comunicau cu demonii (buni sau răi) sau cu alte fiinţe sacre. O altă cale de invocare a entităţilor numinoase era utilizarea *strophalos*-ului, un mic disc de smarald, încrustat cu semne mistice şi avînd un safir în centru. „Putea fi învîrtit cu ajutorul unei curele de piele, în timp ce teurgul rostea formule magice."[69] Proclus, un ultim neoplatonician, îl va numi *Iynx*, nume simbolic al păsării de foc ce făcea cu putinţă comunicarea între lumea intelectului şi cea a sensibilului pur. Discul mijlocea relaţia vie cu lumea sacrului, dar făcea cu putinţă şi alte fapte necreştine, cum ar fi aducerea magică a ploii. Tatăl lui Iulian Theurgul se pare că ar fi făcut-o în 174, în timpul unei campanii a lui Marc Aureliu. Printr-un ritual special ce presupunea rotirea discului şi rostirea unor formule magice, toţi discipolii *Oracolelor chaldeene* puteau invoca prezenţa protectoare a zeiţei Hecate, a sufletelor eroilor greci, a unor gînditori iluştri şi, nu în ultimul rînd, a unui straniu demon ce le oferea dragoste şi protecţie.

69. Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, ed. cit., p. 204.

Motivul discului magic (*strophalos*) va fi reluat de Ioan Petru Culianu în nuvela *Enigma discului de smarag*[70]. Lea, o tînără funcţionară a unui magazin de antichităţi, va vinde un asemenea disc pe o sumă derizorie tînărului Grobok. Preţul, departe de a ilustra valoarea reală a discului magic, devenea un pretext al apropierii magice dintre cei doi. Tînăra femeie – în fond soţia unui bun prieten – arăta impecabil. Grobok „trebuia să se gîndească bine la prietenia-i pentru Gottfried ca să nu-i mîngîie părul *roşcat* (s.n.), mîinile, coapsele strînse într-un colant verde. Astăzi, observă, era elegantă, fardată cu grijă si mirosea a *briză*. În interiorul apartamentului era grozav de cald, iar în gură avea un gust puternic de sare de mare"[71]. Regăseşti aici exact acelaşi context al întîlnirii profesorului Rosario La Ciura cu sirena Lighea, din nuvela lui Giuseppe Tomasi Di Lampedusa. În copleşitoarea căldură a nesfîrşitelor zile din august, apariţia miraculoasă (*autophaneia*) a sirenei Lighea va fi însoţită de „un parfum", de o „magică mireasmă de mare, de voluptate vetustă nespus de juvenilă"[72]. Miracolul unei prezenţe sacre este acelaşi la ambii autori. Pentru Lampedusa, el devine cu putinţă prin mijlocirea rostirii textului vechi, originar. În literatura lui Culianu, miracolul prezenţei demonului-bun sub chipul unei femei va fi înlesnit de un mijloc magic, *strophalos*-ul de smarald. Ambele personaje feminine îşi fac intrarea în lume însoţite de „semnele apei". Este vorba de parfumul şi „mireasma mării", de briza şi gustul puternic al sării de mare.

Textul străvechi al tragediei greceşti, cît şi discul de smarald aparţin *astăzi* culturii. Evident, celei sacre, elevate. Ea este, poate, singura cale *mijlocită* spre absolut, atunci cînd ne lipseşte însăşi *nemijlocirea* (Andrei Pleşu). Atît Rosario la Ciura, cît şi Grobok din nuvela lui Culianu, ating – prin cultură – limita ultimă a iubirii. În urma întîlnirii cu o zeiţă sau cu un demon (bun), iubirea omenească va fi transfigurată sub semnul sacrului. Bătrînul elenist îşi va regăsi – asumîndu-şi moartea – pacea şi echilibrul sufletesc alături de o străveche sirenă. Grobok trăieşte şi el sub semnul timpului întîlnirea cu *eternitatea*. Chipul Leei era doar una din *măştile* sub care se ascundea însăşi Zeiţa. „Nu par a avea o mie două sute de ani, nu-i aşa?", îl întreabă tînăra femeie pe acesta. Abia în ultima lor îmbrăţişare Grobok va observa că ea, cu „părul *roşcat*, în dezordine, aducea vag cu un leu". Era imaginea theriomorfă pe care duhul discului de smarald o lua de cele mai multe ori pentru a pedepsi şi, uneori, pentru a iubi. Ceea ce continua însă să-l uimească era aerul neobişnuit de cald, gustul sării de mare care-i invada gura, nările şi, mai ales, *părul roşcat*, purtat în dezordine, care continua să semene cu coama unui mitologic leu.

70. Nuvelă apărută în volumul *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, ed. cit., pp.153-160.
71. *Ibidem*, p. 154.
72. Giuseppe Tomasi Di Lampedusa, *Profesorul şi sirena*, p. 99.

*

Interesat fiind de ritualul iubirii sacre la cei doi autori, răsfoiam recent numărul 2-3/1991 al revistei „Manuscriptum". Întîlnesc aici reproduse – probabil prin generozitatea Therezei Culianu şi a lui Dan Petrescu – paisprezece fotografii ale lui Ioan Petru Culianu. În cea de-a unsprezecea, scriitorul român apare alături de Cristinel Eliade şi de Hillary Wiesner. Nimic neobişnuit în simpla situare împreună a celor trei în cadrele unei fotografii. M-a frapat însă privirea, chipul şi, mai ales, părul logodnicei lui Culianu. Era *roşcat*, purtat în dezordine, aducînd vag cu imaginea arhetipală a unui leu...

PLECAREA DIN LUME A LUI IOAN PETRU CULIANU

1. Despre survenirea Duhului Sfînt

În partea ultimă a *Evangheliei după Ioan*, Iisus anunţă viitoarea pogorîre a Duhului Sfînt, o dată cu sărbătoarea Cinzecimii. Toate acestea nu sînt cu putinţă pentru lumea făpturilor create decît prin înălţarea la ceruri a Mîntuitorului. „Dar Eu vă spun adevărul: vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mîngîietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi" (*Ioan*, 16, 7). Mîngîietorul invocat aici de Omul din Nazaret este Sfîntul Duh. Cu totul misterios îmi pare a fi acest fragment neotestamentar. Aşa cum comenta Andrei Pleşu pe marginea lui, era necesar ca Iisus să se oculteze, să renunţe la relaţia nemijlocită cu această lume, pentru ca lucrarea taumaturgică a Duhului Sfînt să devină evidentă. Prin împlinirea ei în momentul Cinzecimii, apostolii vor întemeia viitoarea Biserică a lui Iisus. Este misterios acest pasaj şi pentru că invocă fenomenologia sacră a unui singur personaj: *Sfînta Treime*. Duhul, Iisus şi Dumnezeu Tatăl sînt una şi aceeaşi Fiinţă. Totuşi, survenirea lor în lume solicită o neînţeleasă mutare de accent pe o ipostază a Sfintei Treimi. Iisus se ocultează pentru ca lucrarea Duhului Sfînt să devină împlinită.

Această survenire a Duhului Sfînt, întemeiată pe jertfa şi absenţa Fiului, devine paradigmatică pentru întreaga comunitate creştină din toate timpurile. Prin urmare, Andrei Pleşu nu comite un sacrilegiu atunci cînd încearcă să înţeleagă, prin metafizica arhetipului instituit de ea, realitatea *triumfătoare* a Muzeului Ţăranului Român şi destinul ţăranului valah. „Poate că este necesar ca civilizaţia ţărănească să intre într-o formă de paloare, să înceapă să dispară, pentru ca *duhul* (s.n.) ei să înceapă să lucreze cu adevărat în comunitatea noastră."[73] Ceea ce este valabil pentru o comunitate şi pentru o instituţie, este valabil şi pentru destinul unui singur om. Voi încerca să argumentez prezenţa acestui motiv al *retragerii* şi *survenirii* în opera literară a lui Ioan P. Culianu.

73. Andrei Pleşu, *Plecarea din lume a ţăranului român*, în „Adevărul literar şi artistic", anul V, nr. 323, 1996.

2. Taina celor o mie de miliarde de suflete

Ideea apare într-un text literar al lui Ioan Petru Culianu şi Hillary S. Wiesner. Este vorba de nuvela „Conspiraţia sufletelor indienilor", publicată pentru a doua oară în limba română în volumul *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, 1996, pp. 73-87. Aici este invocat Jung, cel care observa în 1927 faptul că „locuitorii Americii de Nord deveniseră aidoma indienilor în aşa măsură, că luaseră de la ei nu doar tenacitatea, idealul eroic şi fanteziile, ci şi *caracterele fizice*"[74]. Faptul fusese remarcat şi de antropologul Franz Boas care demonstrează modificările în înălţime, greutate şi dimensiuni craniene ale emigranţilor născuţi în Statele Unite, comparativ cu părinţii lor europeni. Născîndu-se pe pămînt american, emigranţii dobîndiseră chipurile alungite, descompuse de surmenaj, alcool şi oboseală ale indienilor.

Asemănarea nu este deloc întîmplătoare. Culianu o pune pe seama unei conspiraţii a înţelepţilor indieni. Trecînd peste orice discordie a momentului, aceştia s-au întrunit într-un tainic Consiliu. Au participat înţelepţii în viaţă şi cei defuncţi, sub masca de carne a unor tinere femei (*squaw*). S-a înţeles imediat că nu mai există nici o şansă pentru împlinirea fireştilor răzbunări în cuprinsul acestui timp. Indienii, asemenea vechilor evrei, sînt damnaţi martiriului etern. Prin urmare, nu le mai rămînea decît o ultimă posibilitate : aceea de a se elibera cu toţii de trupuri printr-o *moarte colectivă*, urmînd ca sufletele lor „să pună stăpînire pe trupurile «Oamenilor Albi»"[75]. Această genială conspiraţie trebuia ca în ochii profanului european să ia forma unei stupide şi tîmpe beţii. Pieile roşii urmau să lase impresia unei morţi obşteşti în stilul mediocru al unor „găini bete". În această alchimie a conspiraţiei supreme contrariile se ating. Beţia ordinară camuflează realitatea celei mai rafinate şi eficiente răzbunări. Tocmai acest paradox al „coincidenţei contrariilor" trădează prezenţa unui miracol. Răzbunarea a început cu noaptea dinaintea „zilei pleoapelor sîngerînde", atunci cînd sufletele eliberate ale indienilor au început deja să frecventeze inconştientul albilor americani. „Tăişuri care spintecă, lumînări de oţel albastru, păsări cu cioc de rubin, peşti răi, şerpi rîzînd, gălbenuşuri de ou în mijlocul vulcanilor"[76], toate acestea fuseseră visate de fiii ultimilor emigranţi.

Trupurile autosacrificate ale înţelepţilor indieni s-au retras prin moarte violentă din această lume, pentru ca sufletele lor să survină răzbunător în trupurile şi lumea albilor invadatori. Scenariul *ocultării* şi *revelării* din paginile neotestamentare este prezent *ca idee* şi aici, deşi contextul istorico-simbolic este cu totul diferit. De prezenţa lui arhetipală nu a fost străin nici Culianu însuşi.

74. Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan*, ed. cit., p. 73.
75. *Ibidem*, p. 79.
76. *Ibidem*, p. 81.

3. Taina unui singur suflet

S-a spus despre Ioan Petru Culianu că şi-a scris ultima sa carte (*Out of this world*, Boston, 1991) tocmai pentru a-şi pregăti *destinal* propria călătorie în afara acestei lumi. Cred că asocierea poate funcţiona şi între *Conspiraţia sufletelor indienilor* şi trecerea lui în nefiinţă. N-aş merge pînă acolo încît să afirm că în joc ar fi o „conspiraţie" a istoricului religiilor, deşi inteligenţa stranie a textelor sale ar lăsa deschisă şi o asemenea posibilitate. Şi atunci, îmi întemeiez supoziţia apropierii dintre un text literar şi propria lui moarte pe două argumente.

1. *Prezenţa uniunii contrariilor*. Ea este semnificativă în chiar momentul asasinării profesorului Culianu. Ce poate fi mai *diferit* decît ciudata întîlnire dintre „intimitatea" unui closet universitar şi sîngele unui om care şi-a drămuit genial misterul în viaţa şi scrierile sale? Această coincidenţă a contrariilor reiterează *în fond* paradoxul morţii „stupide" a înţelepţilor indieni şi geniala lor răzbunare.

2. *Motivul „morţii violente"*. După Mircea Eliade, această moarte este singura cu adevărat creatoare. Doar întreruperea bruscă şi surprinzătoare a unei vieţi neîmplinite face cu putinţă durabilitatea unei creaţii omeneşti în timp. A fost necesar ca Fiul Mariei şi al lui Iosif să moară violent la numai 33 de ani pentru ca nemurirea lui să devină cu putinţă. În altă ordine de idei, a trebuit ca iniţiaţii vechilor indieni să-şi curme violent existenţa terestră pentru ca intrarea lor răzbunătoare în eternitate să se împlinească.

Ioan Petru Culianu s-a retras şi el din lume prin aceeaşi moarte violentă. Ea nu putea să rămînă fără urmări. Mă întreb însă, cine ar putea astăzi mărturisi despre realitatea acestor urmări ale morţii sale violente? Un posibil răspuns îl afli invocînd capitolul 15, versetul 16, din *Evanghelia după Ioan* : „Iar cînd va veni Mîngîietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, *Duhul Adevărului*, Care de la Tatăl purcede, *Acela va mărturisi despre Mine*". Se retrage pe drumul crucii Iisus din această lume, dar mărturie despre *îndreptăţirea* acestei plecări va depune *Sfîntul Duh*. Evanghelistul Ioan pare a lua în seamă mai curînd „spusele" Mesagerului celest, decît pe ale lui Iisus însuşi! Asemenea bătrînului evanghelist, nouă nu ne rămîne decît a ne pune în situaţia de a auzi tăcerea tîrzie, inefabilă şi adînc rostitoare, ce răzbate din paginile vieţii şi operei lui Culianu. Doar *duhul* ei rămîne a mai da astăzi seama de plecarea din lume a lui Ioan Petru Culianu.

DOCTOR CULIANU, MARE OCULTIST ŞI GEOMANT?

1. Scenariul pariului magic

Ce înseamnă să scrii un eseu bun despre (moartea lui) Ioan Petru Culianu? Cred că o primă condiţie ar fi aceea de a fi convins că însuşi Culianu citindu-l, l-ar aprecia. Cum acesta din urmă nu se mai află în lumea celor care citesc, rămîne să invoci prezenţa altei condiţii. Ea ar numi propunerea unei ipoteze referitoare la asasinat care să nu trădeze specificul vieţii şi operei sale.

Recent, Ioan Buduca a produs un asemenea text[77]. Gîndit şi scris în stilul prozei lui Umberto Eco, excelentul articol al lui Buduca începe prin a inventaria şase scenarii posibile ale asasinării profesorului Culianu: 1) răzbunarea unui homosexual; 2) crimă săvîrşită de un serviciu secret românesc; 3) crimă de natură politică avîndu-i ca autori pe legionarii români din diaspora[78]; 4) act abominabil săvîrşit de o grupare denominaţională (sectă) de tip magico-satanist; 5) răzbunarea unui serviciu secret neromânesc; 6) încheiere de conturi într-un stil pur masonic.

---

77. Mă refer la articolul lui Ioan Buduca, *Pariul magic*, publicat în „Luceafărul" nr. 29, 1997, p. 7.

78. Provocat de cartea lui Ted Anton, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*, Moshe Idel va scrie un text în care sugerează uciderea lui Ioan Petru Culianu de către legionarii români din diaspora americană. Textul va fi publicat de Andrei Oişteanu sub titlul *Libertate şi temei. Reflecţii despre viaţă, moarte şi istoria religiilor* în revista „Art Panorama", nr. 3, decembrie 1997, pp. 36-39.
Scenariul magic avansat în legătură cu asasinarea profesorului Culianu nu i se pare convingător lui Moshe Idel. Multe teorii sînt lăsate deoparte. Totuşi, cea considerată a fi mai plauzibilă decît toate, şi anume „explicaţia prin implicarea Securităţii nu poate fi unica alternativă" (Moshe Idel, *Reflecţii...*, p. 38). Cea referitoare la implicarea Gărzii de Fier i se pare savantului evreu la fel de îndreptăţită. Supoziţia de la care pleacă Moshe Idel este cea exprimată de un bătrîn legionar din Chicago (Eugen Vîslan): Mircea Eliade a fost şi a rămas un convins legionar, chiar dacă nu a făcut politică legionară! Moshe Idel este întru totul de acord cu el. O spune textual: „tot ce am citit eu despre Eliade de-a lungul anilor nu aduce la iveală nici o mărturie scrisă despre fapte contrare" (p. 38). Idel invocă şi alte nume în sprijinul afirmaţiilor sale: Adriana Berger, Norman Manea şi Leon Volovici. Culianu ar fi făcut iniţial parte din „familia" legionară a lui Mircea Eliade şi, prin urmare, ar fi fost în relaţii ce-i asigurau imunitatea din partea bătrînilor legionari. Pînă la urmă, tînărul Culianu şi-a trădat

La toate acestea, Ioan Buduca propune un *scenariu ocult-magic* cu totul inedit, un adevărat pariu al transformării destinului în mit. Conform acestuia, „Mircea Eliade a dus cu el în lumea de dincolo un secret pe care Ioan Petru Culianu era dator să-l afle pe căi proprii ; ar fi de presupus că secretul acesta nu e de natura cunoaşterii intelectuale, ci de natură ezoterică, fiecărui căutător fiindu-i accesibilă o cale de acces ; ucenicul lui Mircea Eliade va fi descoperit o asemenea cale"[79].

Are şanse de a fi confirmat un asemenea scenariu ? Poate urma FBI-ul această pistă de cercetare ? Cred că aceste întrebări sînt cel puţin deplasate. De ce ? Pentru că tainica transformare alchimică a destinului în mit nu poate fi cuantificată prin probe obiective ! Aceasta nu înseamnă absolut deloc că ea nu este reală. Personal cred că este singura cu adevărat *reală*. Mai clar : mîine sau poimîine FBI-ul poate anunţa public rezolvarea cazului Culianu, validînd una dintre ipotezele existente pînă acum. Însă, în nici un caz nu va putea confirma/infirma scenariul pariului magic. Dacă totuşi ar face-o, poliţiştii americani s-ar substitui lui Culianu sau lui Dumnezeu însuşi. Ceea ce cred că este departe de intenţia lor. Realitatea acestui scenariu iniţiatic depăşeşte cu mult cadrele obişnuite ale lumii noastre.

Pe de altă parte, nu sînt convins că el ar fi total străin acestei lumi. Mai curînd ar putea fi prezent aici în *travesti*, sub chipul unei *măşti*. Dacă s-ar confirma supoziţia asasinării profesorului Culianu de către Securitatea română - cea mai plauzibilă variantă după Ted Anton -, totuşi *viaţa* şi *scrierile* acestui istoric al religiilor te îndreptăţesc să vezi *în spatele* acestui fapt (aproape banal) ceva mult mai profund : chemarea discipolului de către Maestru „în afara acestei lumi", pedeapsă pentru încălcarea unui jurămînt, preţul cunoaşterii ezoterice pe care Culianu ar fi dobîndit-o. Scenariul securist ar putea fi doar *forma*, *expresia* profană pe care vocea destinului lui Culianu şi-a luat-o în cuprinsul acestei lumi. De la Eliade şi Culianu ştim doar că sacrul se poate camufla în faptul ordinar şi abominabil, în şantaj şi chiar în *moartea violentă*.

„familia" publicînd un articol în care Garda de Fier era stigmatizată drept un „Ku Klux Klan" ortodox. În 1990-1991, Ioan Petru Culianu oferă găzduire familiei regale la Chicago. Faptul a fost interpretat drept mai mult decît o simplă trădare care se cerea, prin urmare, exemplar amendată. Pedeapsa administrată a primit-o Culianu la fel ca Nicolae Iorga. „Să fi ucis din nou această fracţiune politică, după cincizeci de ani, un alt intelectual şi oponent politic ?", se întreabă Moshe Idel. Încearcă apoi să-şi explice asasinatul prin „politica negardistă" pe care Culianu s-a decis să o urmeze. „Poate că Eliade a supravieţuit pentru că nu a mai făcut politica Gărzii de Fier. Poate că Ioan Petru Culianu a murit pentru că s-a hotărît să facă o politică negardistă" (p. 39).

79. *Ibidem*, p. 7.

2. Argumentele pariului magic

Posibilitatea existenţei scenariului magico-religios al morţii lui Ioan Petru Culianu se poate întemeia, în primul rînd, pe *misterul* propriei sale vieţi. Mi-am propus să invoc aici cinci motive neexplicabile din viaţa lui Ioan Petru Culianu, cinci mari mistere care se pot constitui (şi) în tot atîtea argumente ale pariului magic.

a. *Viziunea fetei din vis*. În 1973, în timpul şederii în Italia, Culianu a avut o tentativă de sinucidere. Cu pumnalul moştenit de la tatăl său, tînărul de 23 de ani „şi-a făcut tăieturi pe ambele antebraţe"[80]. Norocul său a fost faptul că nu-şi turnase apă caldă peste răni, iar sîngele s-a putut închega oprind hemoragia. În timpul somnului letargic a avut viziunea unei livezi strălucitoare de portocali şi a unei *fete blonde* care-i făcea semn. Cîţiva ani mai tîrziu, Culianu va recunoaşte fata din vis în figura Venerei din *Primăvara* lui Botticelli, apoi, la Chicago, sub chipul lui Hillary Wiesner. „Blondă, cu un aer copilăros, Hillary semăna cu figura Zeiţei din *Primăvara* lui Botticelli - rezervată, plină de mister, cu tenul de culoarea perlei"[81].

O asemenea viziune aminteşte de o alta similară, povestită de Mircea Eliade în *Jurnal*, reluată apoi de Claude-Henri Roquet în *Convorbirile* sale. Este vorba de experienţa unei femei care, pentru cîteva clipe, a văzut în locul zidului unui pod o imensă grădină de lumină... Provocat de arhitectul francez să comenteze, Eliade ezită, fiind convins că nu avem mijloacele necesare pentru a-i înţelege acestui fapt tîlcul ascuns şi natura proprie. Mai mult, Eliade a devenit de-a dreptul reticent atunci cînd i s-a cerut să mărturisească dacă lui însuşi i s-au întîmplat asemenea lucruri.

Astăzi ştim că atît Eliade, cît şi Culianu au avut viziuni şi revelaţii. Culianu le-a mărturisit direct, Eliade voalat, sub forma unor rostiri aluzive în prozele sale de ficţiune (vezi, de exemplu, *Secretul doctorului Hönigberger*). Să nu existe oare nici o legătură între moartea violentă a lui Ioan Petru Culianu şi dezvăluirea nudă (şi vinovată) a unor asemenea revelaţii ?

b. *Pactul sîngelui*. Ted Anton menţionează în carte şi mărturiile lui Carmen Georgescu, prima soţie a lui Culianu. După spusele ei, viaţa trăită împreună cu „Nene" a avut strălucirea de început a unui adevărat ceremonial. Astfel, „în noaptea logodnei, el scrise în latineşte pe un pergament care le lega sufletele *pentru totdeauna*" (s.n.). I-a înţepat degetul şi au semnat amîndoi cu propriul lor sînge. „«De fi-va încălcat acest pact de vreunul din noi», scrise el parodiind limbajul medieval, «fie ca acela să moară de o *moarte fulgerătoare* (s.n.) şi ruşinoasă»"[82]. Nu

80. Ted Anton, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*, traducere de Cristina Felea, prefaţă de Andrei Oişteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, p.125.
81. *Ibidem*, p.182.
82. *Ibidem*, p. 154.

ştiu care dintre cei doi logodnici a încălcat jurămîntul, dar ştiu sigur cine a murit de „o moarte fulgerătoare" şi, după unii, „ruşinoasă", în sensul unei umiliri simbolice.

Dacă ai o minimă sensibilitate metafizică nu poţi să treci cu vederea şi să nu te întrebi despre posibilul blestem al jurămîntului încălcat, atunci cînd ai în atenţie moartea lui Ioan Petru Culianu.

c. *Geomanţia.* „Trebuie să ai un mit în viaţă, [...] o poveste pe care o descoperi şi din care trăieşti şi la care revii în momentele cele mai întunecate ale existenţei", obişnuia să-i repete Culianu logodnicei sale. Un mit viu şi un joc sacru a fost pentru el (şi) geomanţia. Originară din Orientul Mijlociu, arta geomantică a fost redescoperită în veacul de mijloc european şi în perioada Renaşterii italiene. „În mod normal se practica prin trasarea de puncte şi linii pe nisip."[83] Tîrziu, în Europa, geomanţia s-a practicat şi cu ajutorul unor cărţi. Metafizica ei a rămas însă aceeaşi: există structuri invizibile care leagă întreg cosmosul şi toate cele trei enstaze ale timpului. Prin urmare, cunoscîndu-ne prezentul, evenimentele trecute pot fi aflate, iar cele viitoare anticipate cu o relativă certitudine.

Această străveche artă islamică avea şi „privilegiul" de a trimite în lumea de dincolo pe cel care, practicînd-o, ar fi înţeles *prea mult*! Moartea poate fi astfel şi o *pedeapsă* pentru cei iniţiaţi în cunoaşterea ocultă şi care nu s-au dovedit întotdeauna a fi la înălţimea ei.

d. *Apariţiile post-mortem.* Imediat după moarte, „lîngă uşa biroului lui Culianu studenţii lăsau trandafiri, crini şi bileţele aproape în fiecare zi. Unii se opreau şi se rugau. Alţii declaraseră că au văzut apariţii ale lui Culianu în campus", notează lapidar ziaristul Ted Anton, apoi trece mai departe.

Faptul este semnificativ şi departe de a friza spectaculosul. Cred că el poate fi citit într-o grilă specială, deseori cultivată de Culianu însuşi. Mie îmi aminteşte de convorbirile lui Claude-Henri Rocquet cu Mircea Eliade referitoare la etnologul francez Marcel Griaule. Acesta studiase „după şederi repetate şi îndelungate" spiritualitatea dogonilor africani. Printr-un concurs de împrejurări, cărturarul francez ajunsese să fie iniţiat în cosmologia şi teologia tribului. Surpriza a fost imensă atunci cînd francezul a descoperit fineţea şi rafinamentul metafizic al acestor „sălbatici". Faptul a dezavuat iremediabil „mentalitatea prelogică" atribuită lor de Lucien Lévy-Bruhl.

În *Convorbirile* din 1978 cu Mircea Eliade, Claude-Henri Rocquet invoca la un moment dat un fapt straniu legat de dispariţia autorului european: „după moartea lui Griaule, într-o zi, un anumit număr de prieteni, dogoni şi europeni, în ţinuturile dogone, s-au întîlnit ca să-i serbeze memoria. În timpul mesei, l-au întîlnit pe Griaule printre ei..."[84]. La fel s-a întîmplat şi în cazul lui Culianu, numai că

83. *Ibidem*, p. 35.

84. Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Roćquet*, traducere şi note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 125.

„dogonii" au devenit proprii lui studenţi... Şi într-un caz, şi în altul s-a cultivat acelaşi tip de „afinitate electivă".

Provocat a interpreta apariţiile fulgurante ale lui Griaule, Mircea Eliade le considera perfect îndreptăţite, absolut reale, cu condiţia ca protagoniştii lor să aparţină cu toţii aceluiaşi univers spiritual. Ar fi fost de ajuns o singură undă de maliţiozitate, ironie sau scepticism pentru ca miracolul să dispară. „Dacă dogonii l-au văzut pe Griaule după moartea sa, e cu siguranţă semnul că el era din punct de vedere spiritual unul de-ai lor."[85] Parafrazînd, aş spune: dacă *unii* studenţi l-au văzut pe Culianu după moartea sa, e cu siguranţă că ei erau, din punct de vedere spiritual, asemenea lui.

În joc ar fi ceea ce etnologul şi istoricul italian al religiilor Ernesto de Martino numea în cartea sa, *Il mondo magico*, „natura culturalmente condiţionată". Răsturnînd banala teză marxistă, Ernesto de Martino considera că, de fapt, mentalitatea unei seminţii îi condiţionează acesteia realităţile materiale, vii şi concrete. *Eşti ceea ce crezi*. Dacă în anumite spaţii sociale credinţa în apariţiile post-mortem este acceptată, atunci ea devine cu *adevărat reală*. Invers, natura şi viaţa pot asculta şi de alte legi care refuză *a priori* posibilitatea acestor stranii fenomene (legea gravitaţiei, a obiectivităţii, fetişismul ştiinţei). Pentru adepţii acestor legi, apariţiile post-mortem nu ar fi sub nici un chip îndreptăţite. De vină ar fi, după De Martino, propria lor mentalitate, întemeiată pe un amar cinism şi pe o permanentă ironizare a sacrului.

e. *David Jedlicka - vocea ocultă a lui Culianu*? La numai trei zile după moartea acestuia, în mai 1991, în Prospects Heights, Illinois, un cuplu de tineri, David şi Sandy Jedlicka începeau să aibă anumite experienţe, cu totul neobişnuite. Dimineaţa devreme sau noaptea tîrziu, tînărul ceh îşi zgîlţîia trupul, tresărea violent şi începea să vorbească prin somn. Invoca întîmplări şi oameni de care în stare normală habar n-avea. Reluînd aceste relatări din cartea lui Ted Anton, Ioan Buduca remarca un fapt surprinzător: luna şi ziua de naştere ale cehului (5 ianuarie) coincideau cu cele ale lui Culianu (nu şi anul; Culianu s-a născut în 1950 şi avea 41 de ani cînd a murit; David Jedlicka era în vîrstă de numai 27 de ani, deci se născuse în 1964).

Vocea care-l locuia pe David a invocat numele lui *Ioan Culianu*, profesia şi locul unde a trăit. Soţia acestuia a început o adevărată cercetare (număr de telefon, adresă, Universitate) şi a rămas perplexă atunci cînd cele rostite de soţul ei s-au confirmat. A anunţat FBI-ul, dar rezultatele întîrzie să apară.

Strigîndu-şi răspunsurile de dincolo de mormînt, aceste supoziţii ale scenariului magic pot fi validate sau infirmate doar de marii ocultişti şi marii geomanţi. Deocamdată, în absenţa lor, ele se mulţumesc a rămîne doar simple enigme.

85. *Ibidem*, p. 125.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

AFLOROAEI, Ştefan, *Întîmplare şi destin*, Editura Institutului European, Iaşi, 1993.

AFLOROAEI, Ştefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutului European, Iaşi, 1994.

AFLOROAEI, Ştefan, *Despre refuzul interpretării şi discursul* postmodern, în „Xenopoliana", 1994.

AFLOROAEI, Ştefan, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

AFLOROAEI, Ştefan, *Despre hermeneutică şi alte întîmplări*, în „Contrafort", anul IV, nr. 7, 1997.

ANTOHI, Sorin, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

ANTOHI, Sorin, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Editura Litera, Bucureşti, 1994.

ANTON, Ted, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*, traducere de Cristina Felea, prefaţă de Andrei Oişteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.

ANTONESEI, Liviu, *Eseu despre furt. Modelul fundamental al societăţilor comuniste şi post-comuniste*, în revista „22", nr. 25, 26, 1994.

ANTONESEI, Liviu, *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

ARIÈS, Philippe, DUBY, Georges (coord.), *Istoria vieţii private. De la Renaştere la Epoca Luminilor*, traducere de Constanţa Tănăsescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995.

ASKENASY, Hans, *Canibalismul de la sacrificiu la supravieţuire*, traducere de Irina Nicolescu, Editura Eleusis, Ploieşti, 1996.

AUGÉ, Marc, *Religie şi antropologie*, traducere şi prefaţă de Ioan Pînzaru, Editura Jurnalul Literar, Bucureşti, 1995.

BACONSKY, Theodor, *Iacob şi îngerul. 45 de ipostaze ale faptului religios*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

BARCLAY, William, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, SUA, 1992.

BATAILLE, Georges, *Partea blestemată. Eseu de economie generală*, traducere şi postfaţă de Bogdan Ghiu, cuvînt înainte de Luca Piţu, Editura Institutului European, Iaşi, 1994.

BĂDESCU, Ilie; DUNGACIU, Dan, *Sociologia şi Geopolitica frontierei*, Editura Floarea Albastră, Bucureşti, 1995.

BERDIAEV, Nikolai, *Adevăr şi revelaţie. Prolegomene la critica revelaţiei*, traducere, note şi postfaţă de Ilie Gyuriesik, Editura de Vest, Timişoara, 1993.

BERGSON, Henri, *Cele două surse ale moralei şi religiei*, traducere şi studiu introductiv de Diana Morăraşu, Editura Institutului European, Iaşi, 1992.

BERNEA, Ernest, *Îndemn la simplitate*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1995.
BERNEA, Ernest, *Treptele bucuriei*, Editura Agora, Iaşi, 1997.
BOCHENSKI, J.M., *Ce este autoritatea ? Introducere în logica autorităţii*, traducere de Thomas Kleinninger, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
BOUDON, Raymond, *Tratat de sociologie*, traducere de Delia Vasiliu şi Anca Ene, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
BOUTOT, Alain, *Inventarea formelor. Revoluţia morfologică*, traducere de Florin Munteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.
BUBER, Martin, *Eu şi tu*, traducere de Ştefan Augustin Doinaş, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
BUDUCA, Ioan, *Pariul magic*, în „Luceafărul", nr. 29, 1997.
BREHIER, Émile, *Marile teme ale filosofiei*, traducere de Alexandru Cuniţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
BROWN, Peter, *Cultul sfinţilor*, traducere de Doina Lică, Editura Armacord, Timişoara, 1995.
BULGAKOV, Serghei, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, în „Transilvania", nr. 1-2, 1993.
BULGAKOV, Serghei, *Ortodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, Editura Paideia, Bucureşti, 1994.
CAILLÉ, Alain, *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, în „Revue du Mauss", Paris, La Découverte, 1993.
CALIST, Catafygotul, *Despre viaţa contemplativă*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. VIII, 1979.
CALIST Catafygotul ; XANTHOPOL, Ignatie, *Metoda sau cele 100 de capete*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. VIII, 1979.
CASAJUS, Dominique, *L'énigme de la troisième personne*, în vol. *Différences, valeurs, hiérarchie*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1984.
CHICHLO, Boris, *Russie : Les dangers du mysticisme*, în „Litere, arte şi idei", supliment cultural al ziarului „Cotidianul", 1 martie, 1993.
CIUCĂ, Valeriu, *Sociologie juridică generală*, Editura Omnia, Iaşi, 1994.
CLASTRES, Pierre, *Societatea contra statului. Studii de antropologie politică*, traducere de Emanuel Actarian, prefaţă de Vintilă Mihăilescu, Editura Ararat, Bucureşti, 1995.
COANDĂ, Lisette ; CURTA, Florin, *Mic dicţionar de sociologie*, Editura ALL, Bucureşti, 1993.
CULIANU, Ioan Petru, *Mahaparinirvana : ultimele clipe ale lui Mircea Eliade*, în Mircea Eliade, *Memorii (Recoltele solstiţiului)*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.
CULIANU, Ioan Petru, *Principiul antropic*, în revista „22", nr. 20, 1992.
CULIANU, Ioan Petru, *Pergamentul diafan*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1993.
CULIANU, Ioan Petru, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994.
CULIANU, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994.

CULIANU, Ioan Petru, *Jocari serio. Ştiinţă şi artă în gîndirea Renaşterii*, în „Timpul", nr. 5, 1994.
CULIANU, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, postfaţă de H.-R. Patapievici, Editura Nemira, Bucureşti, 1995.
CULIANU, Ioan Petru ; ROMANATO, Gianpaolo ; LOMBARDO, Mario G., *Religie şi putere*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1996.
CULIANU, Ioan Petru, *Psihanodia*, traducere din limba engleză de Mariana Neţ, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.
DANIÉLOU, Jean, *Reflexii despre misterul istoriei*, traducere de Willi Tauwinkl, prefaţă de Henri de Luboc şi M.-I. Rondeau, Editura Universităţii din Bucureşti, 1996.
DE LA BOETHIE, Étienne, *Discurs asupra servituţii voluntare*, traducere şi note de Lavinia Stan, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1996.
DELUMEAU, Jean, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
DE MAISTRE, Joseph, *Traité sur les sacrifices*, Paris, 1809.
DE ROUGEMONT, Denis, *Partea Diavolului*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994.
DESEILLE, Placide, *Nostalgia Ortodoxiei*, traducere de Doru Mezdrea, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994.
DESROCHE, Henri, *Sociologie et Théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach*, în „Archives de sociologie des Religions", nr. 1, 1956.
Dicţionar de sociologie (Larousse), coordonatori R. Boudon, Ph. Bernard, M. Cherkaoni, B.P. Lécuyer, traducere de Mariana Ţuţuianu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996.
DIECKOFF, Alain, *Les politiques de Dieu. Sionisme, messianisme et tradition*, Paris, Le Seuil, 1993.
DIONISIE, Areopagitul, *Despre numele divine*, traducere de Cicerone Iordăchescu şi Teofil Simenschy, Iaşi, 1936.
DUMISTRĂCEL, Stelian, *Sate dispărute - sate ameninţate*, Editura Institutului European, Iaşi, 1995.
DUMONT, Louis, *Eseu asupra individualismului. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, traducere de Luiza şi Laurenţiu Ştefan-Scarlat, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997.
DURKHEIM, Émile, *Formele elementare ale vieţii religioase*, prefaţă de Gilles Ferréol, traducere de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iaşi, 1995.
ECO, Umberto, *Limitele interpretării*, traducere de Ştefania Mincu şi Daniela Bucşă, Editura Pontica, Constanţa, 1996.
ELIADE, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1992.
ELIADE, Mircea, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude Henri Rocquet*, traducere de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990.
ELIADE, Mircea, *Memorii*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
ELIADE, Mircea, *Nopţi la Serampore*, în *Proza fantastică*, vol. II, Editura Fundaţia Culturală Română, Bucureşti, 1991.

ELIADE, Mircea, *Noaptea de sînziene*, Editura Minerva, Bucureşti, 1991.
ELIADE, Mircea, *Solilocvii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.
ELIADE, Mircea, *Patanjali şi yoga*, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
ELIADE, Mircea, *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie*, ediţie şi note de Magda Ursache şi Petre Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Editura Junimea, Iaşi, 1992.
ELIADE, Mircea, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, în *Drumul spre centru*, antologie de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Editura Univers, Bucureşti, 1991.
ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, prefaţă de Georges Dumézil, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
ELIADE, Mircea, *Jurnal*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, vol. I-II.
ELIADE, Mircea, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
ELIADE, Mircea, *Yoga. Nemurire şi libertate*, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
ELIADE, Mircea; CULIANU, Ioan Petru, *Dicţionar al religiilor*; cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
ELIADE, Mircea, *Fragmentariu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
ELIADE, Mircea, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, prefaţă de Georges Dumézil, traducere de Alexandru Beldescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
ELIADE, Mircea, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
ELIADE, Mircea, *Mefistofel şi androginul*, traducere de Alexandru Cuniţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1996.
EVSEEV, Ivan, *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Editura Amarcord, Timişoara, 1997.
Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. I-VIII.
FRAZER, James, *Creanga de aur*, traducere de Octavian Nistor, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
GAVRILUŢĂ, Nicu, *Metafizica timpului şi chipurile socialului*, în „Timpul", nr. 12 (41), Iaşi, 1996.
GAVRILUŢĂ, Nicu, *Darul - simbol juridic şi social*, în „Buletin Ştiinţific", nr. 5, 1996, editat de Fundaţia de Ştiinţă şi Cultură „Moldova", Universitatea „Mihail Kogălniceanu", Iaşi.
GIRARD, René, *Violenţa şi sacrul*, traducere de Sorin Antohi, Editura Nemira, Bucureşti, 1995.
GLUCKSMANN, André, *Prostia*, traducere de Delia şi Eugen Vasiliu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
GODBOUT, J.T., *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.

GODELIER, Maurice, *L'énigme du don. Les legs de Mauss*, în „Social Anthropology", vol. 3, part. 1, 1995.
GODELIER, Maurice, *L'énigme du don*, Paris, Libraire Arthème Fayard, 1996.
GUELLOUZ, Azzedine, *Islamul*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
GUÉNON, René, *Sfîntul Bernard*, în *Viaţa şi lucrările cîtorva mari sfinţi în viziunea unor comentatori celebri*, traducere de Ion Papuc, Editura Crater, Bucureşti, 1994.
HAUSHERR, Irénée, *La méthode d'oraison hésychaste*, „Orientalia Cristiana", vol. IX, 2, Roma, 1927.
HERSENI, Traian, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.
ICĂ, Ioan I., *Sacrificiul nostru cel de toate zilelor. Antescriptum patetic şi pseudo-ştiinţific la un (im)posibil „discurs despre sacrificii"*, în „Transilvania", nr. 1-2, 1993.
IDEL, Moshe, *Mesianism şi mistică*, traducere de T. Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.
IOAN, Scărarul (Sfîntul), *Scara dumnezeiescului urcuş*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. IX, 1980.
IOAN, Scărarul (Sfîntul), *Scara Raiului*, traducere de Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timişoara, 1994.
IONESCU, Nae, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.
JUNG, Carl Gustav, *Amintiri, vise, reflecţii. Consemnate şi editate de Aniela Jaffe*, traducere şi note de Daniela Ştefănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
JUNG, Carl Gustav, *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, Editura Teora, Bucureşti, 1997.
KITAGAWA, Joseph Mitsuo, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, în „Archives de sociologie des Religions", nr. 1, 1956.
KITAGAWA, Joseph Mitsuo, *În căutarea unităţii. Istoria religioasă a omenirii*, traducere de Claudia Dumitriu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
LALEYE, Issiaka Prosper, *Religiile Africii Negre*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
LAMBERT, Y., *Le catholicisme à la croisée des chemins*, în *Sortie des religions. Retour du religieux*, L'Astragale, 1992.
LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi, *Profesorul şi sirena*, în „Secolul XX", nr. 6, 1965.
LE GOFF, Jacques, *La bourse et la vie*, Paris, Éd. Hachette, 1986.
LEMIEUX, R., *Le catholicisme québécois : une question de culture*, în „Sociologie et Sociétés", nr. 2, 1990.
LIICEANU, Gabriel, *Cearta cu filozofia*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
LIICEANU, Gabriel, *Apel către lichele*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
LOVINESCU, Vasile, *O icoană creştină pe Columna Traiană (glose asupra melancoliei)*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1996.
MANDELBROT, Benoît, *Les objets fractals*, Éd. Flammarion, Paris, 1989.
MARIAN, Simion Florea, *Înmormîntarea la români*, Lito-tipografia Carol Göbl, Bucureşti, 1892.

„Manuscriptum", nr. 1-2, Bucureşti, 1996.
MARROU, Henri Irénée, *Teologia istoriei*, Editura Institutului European, Iaşi, 1995.
MAUSS, Marcel, *Oeuvres*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.
MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, traducere de Gabriela Gavril, studiu introductiv de Nicu Gavriluţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997.
MAUSS, Marcel, *Eseu despre dar*, traducere de Silvia Lupescu, studiu introductiv de Nicu Gavriluţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997.
MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu, prefaţă de Nicu Gavriluţă, Editura Polirom, Iaşi, 1996.
MAXIM Mărturisitorul, *Capete gnostice*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu, vol. II, 1947.
MAXWELL, J., *Magia*, traducere de Maria Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995.
MESLIN, Michel, *L'Histoire des Religions*, în Henri-Charles Puech (coord.), *Histoire des Religions*, Enciclopédie de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris, vol. III, 1976.
MESLIN, Michel, *Ştiinţa religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
MEYENDORFF, Jean, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Édition du Seuil, Paris, 1959.
MOSCOVICI, Serge, *La machine à faire des dieux*, Editura Fayard, Paris, 1988.
MOSCOVICI, Serge, *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei*, traducere de Oana Popîrda, selecţie şi postfaţă de Adrian Neculau, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1994.
MUCHEMBLEND, Robert, *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu pînă astăzi*, traducere de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
NICHIFOR DIN SINGURĂTATE, *Cuvînt despre rugăciune*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. VII, 1977.
NICOLAS, Guy, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte, Paris, 1996.
OTTO, Rudolf, *Sacrul. Despre elementul iraţional din ideea divinului şi relaţia lui cu raţionalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992.
PALAMAS, Grigorie (Sfîntul), *Apologie mai extinsă*, în *Viaţa şi învăţătura Sfîntului Grigorie Palamas*, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Seria Teologică, Sibiu, 1938.
PALAMAS, Grigorie (Sfîntul), *Tomul Aghioritic*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. VII, 1977.
PALAMAS, Grigorie (Sfîntul), *Despre rugăciune*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. VIII, 1979.

PATAPIEVICI, Horia-Roman, *Ioan Petru Culianu: O Mathesis Universalis*, postfaţă la Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1995.
PERETZ, Ion, *Dreptul roman în poeziile populare*, în Iordan Chimet (coord.), *Dreptul la memorie*, Dacia, Cluj-Napoca, vol. III, 1992.
PLEŞU, Andrei, *Plecarea din lume a ţăranului român*, în „Adevărul literar şi artistic", anul V, nr. 323, 1996.
POPESCU, Alexandru, *Tradiţii de muncă româneşti*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
SCHOLEM, Gershom, *Cabala şi simbolistica ei*, traducere de Nora Iuga, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
SCHUON, Frithjof, *Să înţelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
SCHUON, Frithjof, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
SERAFIM, Mitropolitul, *Isihasmul, tradiţie şi cultură românească*, traducere de Iuliana Iordăchescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994.
SIMEON, Noul Teolog, *Întîia cuvîntare morală*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. VI, 1977.
SIMEON, Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice şi practice*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. VI, 1977.
SIMEON, Noul Teolog, *Metoda Sfintei rugăciuni şi atenţiuni*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. VIII, 1979.
SINAITUL, Grigorie (Sfîntul), *Cum trebuie făcută rugăciunea*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. VII, 1977.
SINAITUL, Grigorie (Sfîntul), *Despre răsuflare*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. VII, 1977.
SINAITUL, Grigorie (Sfîntul), *Capete folositoare în acrostih*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. VII, 1977.
ŠPIDLÍK, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creştin. Manual sistematic*, traducere şi prezentare de Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
STĂNILOAE, Dumitru, *Viaţa şi învăţătura lui Grigorie Palamas*, Seria Teologică, Sibiu, 1938.

STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978.
STĂNILOAE, Dumitru, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, Bucureşti, 1986.
STĂNILOAE, Dumitru, *Ascetică şi mistică creştină sau Teologia vieţii spirituale*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 1993.
STEINHARDT, Nicolae, *Dăruind vei dobîndi*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului, Baia Mare, 1992.
STOICHIŢĂ, Victor Ieronim, *Efectul Don Quijote. Repere pentru o hermeneutică a imaginarului european*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
TARKOVSKI, Andrei, *Sacrificiul*, în „Transilvania", nr. 1-2, 1993.
TODOROV, Tzvetan, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, traducere de Magda Jeanrenaud, Editura Institutului European, Iaşi, 1994.
TINCQ, Henri, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
USPENSCHI, Leonid, *Teologia Icoanei*, traducere şi studiu introductiv de Theodor Baconsky, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994.
VĂDUVA, Ofelia, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1996.
VĂDUVA, Ofelia, *Magia darului*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997.
VULCĂNESCU, Mircea, *Teoria şi sociologia vieţii economice. Prelegere la studiul morfologiei economice a unui stat*, în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", an X, nr. 1-4, 1932.
VULCĂNESCU, Mircea, *Logos şi Eros*, Editura Paideia, Bucureşti, 1991.
VULCĂNESCU, Mircea, *Dimensiunea românească a existenţei*, în *Dreptul la memorie*, coord. Iordan Chimet, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, vol. III.
VULCĂNESCU, Mircea, *Valorificarea culturii americane din punct de vedere european*, în „Viaţa românească", nr. 1-2, 1992.
VULCĂNESCU, Mircea, *Chipuri spirituale*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1995.
VULCĂNESCU, Mircea, *Prolegomene sociologice*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1997.
VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987.
WACH, Joachim, *Sociologia religiei*, traducere de Florin Iorga, studiu introductiv de Nicu Gavriluţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997.
WEBER, Max, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
YANNARAS, Christos, *Ortodoxie şi Occident*, Editura Bizantină, Bucureşti, 1995.
ZAMFIR, Cătălin; VLĂSCEANU, Lazăr (coord.), *Dicţionar de sociologie*, Editura Babel, Bucureşti, 1993.
ZIMMER, Heinrich, *Mituri şi simboluri în civilizaţia indiană*, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Indice tematic

A

apofatism
~ răsăritean 99
anima 39
antinomii logice 97
arhetip 202
asceză
~ corporală 100
~ intramundană 20
~ spirituală 100
autoritate 66, 68, 69, 70
~ epistemică 70
~ deontică 70
~ legală 69
~ socială 170, 175
~ tradiţională sau charismatică 20, 69
~ totală 68, 69
~ ca lucru 69
~ ca proprietate 69
~ ca relaţie 69

B

biserica (în genere) 23
botezul creştin 134

C

celălalt 13, 37, 39, 42
camătă 21
capitalism 16, 22
charismă 66, 67, 68, 69, 70
~ şi autoritate religioasă 66
~ şi mana 67
coincidentia oppositorum 96, 108, 226
concentrare 101
context
~ al argumentării 16
~ al explicării 16
~ al descoperirii 16
consacrarea socială 172
credinţă 83, 84, 173
creştinism
~ cosmic 51, 163
~ instituţionalizat 89

D

dar
~ de sînge şi organe 143
~ şi contradar 121
~ şi nondar 143
~ şi sacrificiu 126, 127
~ alimentar 136
~ augural 136
~ contemporan 139
~ contractual 135
~ creştin 130, 131, 132, 133
~ islamic 125
~ al botezului 132
~ al cunoştinţei 132
~ al inimii 133
~ al înţelegerii 132
~ al înţelepciunii 132
~ al morţilor 138
~ al pîinii 127, 136
~ al senectuţii 142
~ al ştiinţei 132
~ al vînatului 137
~ la naştere 136
descîntec magic 47
diabolic (cu înţeles creştin) 11
dialog intercultural 37
disciplinarea respiraţiei 103, 104
divinitas 27
dreptul

autolimitarea ~ 176
autoneutralizarea ~ 176
rezistenţa la non ~ 176
„Dumnezeul societal" 57
durată 10, 12

E

energie
~ necreată 93, 109
eon 10
eternitate 97
Europa
~ creştină 41
experienţă
~ religioasă 62
explicaţia
~ ca ipostază metodologică 47
extazul 107

F

fapt social total 114, 124
fantasma compensatoare 10
fenomenologie 47, 49
~ a socialului 46
motive ~ 45, 49, 53
reducţie ~ 48
fiinţă
~ absolută 97, 98
~ supraexistentă 95
~ isihastă 97
fiinţialitate 96, 97, 98, 107
forţă 124
fractal 198
matematica ~ 197, 198
frica 25, 30, 32
~ curată şi necurată 26
~ determinată şi nedeterminată 25
~ de Dumnezeu 25, 26, 27, 28
~ de lume 25, 28
~ de păcat 26
~ de tine însuţi 26, 27
~ ca înfricoşare de sine 27
~ şi interesul 30
furt 141
~ comunist 141
~ provocare 141
~ răspuns 141

G

genocid 153
geomanţia 232
ghicitorul 70, 79, 80
glorie 124
gnosticism 196
goieteia 186
graţia
~ amissibilis 19
grup
~ de înrudire 158
~ birocratic 69

H

hau 119
hermeneutică 211
~ a esenţelor 195
~ a facticităţii 56
~ a fractalilor 195, 198, 200, 202, 203, 204, 205
~ kabbalistică 206
~ modernă 199
~ structuralistă 202
~ prin invarianţi 196, 204
humiliores 42

I

inconştient colectiv 202
ingenium 59
inima 101,102, 103, 104, 105, 106, 107
~ în isihasm 101, 102, 103
~ în ortodoxie 103
inochentism 178
interes (cu înţeles latinesc) 135
intermundium 12, 15
interpretare
~ literală 200, 206
~ originară 199
~ structuralistă 195
~ psihologică 195
~ sociologică 196
~ pe bază de invarianţi 196
~ de tip fractal 197
iraţionalitate
~ a acţiunii raţionale 20
ipostaze

~ ale rugăciunii 105, 106
ispita
~ bizantină 51
~ dacică şi ethosul românesc 51, 53
~ franceză 51
~ germană 51
~ greacă 51
isihasm 92, 93, 104, 106

Î

întemeietorul de religie 71
întîmplări destinale 163
întristare bucuroasă 108
înţelegerea
~ ca ipostază metodologică 47, 48

J

jertfă
~ ca formă a darului 135
joc 209
~ cosmic 209
~ creaţiei 218
~ interpretărilor 211
~ lumii 209
~ mental 15
~ puterii 15
~ protestante ale minţii 15
judecata 176
jurămîntul cu brazda 177, 179
justiţie
~ arhaică 177

K

kardiognosia 107
kenosis 100
kenoza 164
kolinda 131
kula 126

L

„luarea manei" 180
„luarea laptelui" 181
lex (lege scrisă) 14
libertate
~ interioară 30
logos 220
~ divin 71, 109
lumină
~ isihastă 98
~ necreată 94
~ increată 95, 109

M

magie 68, 80, 170, 171, 185, 187, 222
~ ca fenomen social 171
~ ca sistem 175
~ ca simplă teorie 175
~ şi demon 180
~ şi ştiinţă 171
~ contagioasă 169, 170, 181, 182
~ a cuvîntului 59
~ erotică 189
~ democratică 190
~ homeopatică 169, 170, 178, 181
~ minţii 81
~ postmodernă 80
~ practică 176
~ prohibită 185, 186, 190
~ simpatetică 170, 174, 189
~ taumaturgică 222
~ telurică 178
charismă ~ 183
norme ale ~ 170
ritualuri ale ~ şi nondreptul modern 169
scenariu ~ 229, 231, 233
magicianul
~ contemporan 70, 80
mana 67, 68, 119, 171, 173, 186, 187, 188
~ în ipostaza iubirii 188, 189
„marele sistem" 212, 213
martir 28
marxism 206
meditaţie (yoga, zen) 104
melaha 21
mental
~ utopic 9
mentalitate
~ demiurgică 52
~ modernă 17, 21, 22
~ nihilistă 203
~ prelogică 37, 120
~ socială 9

mesianism 77
~ iudaic 77, 78
~ modern 79
~ tupi-guarani 202
metafizică 217
~ a creaţiei 213
~ a jocului 209, 210
~ a lumilor posibile 209
~ a minţii 213, 214
îndreptăţirea 218
metodă comprehensivă 48
moarte
~ colectivă 226
~ violentă 151, 227, 230
mobilitatea nemişcată 109
modernitate 23, 52, 53
munca
~ drept esenţă a umanului 19, 60
etica şi blestemul ~ 60
mysterium tremendum 26, 27

N

negaţia românească 50, 53
neînţelegerea înţelegătoare 109
neştiinţa ştiutoare 109
nihilism 216
~ metafizic 215
~ modern 215, 216, 217
~ gnostic 215, 216

O

ofrandă
~ ca formă a darului 135, 161
~ între dar şi sacrificiu 136, 161
omorul originar 164
onoare 124
„ontologia epifanică" 219
ordalii 177
ortodoxie 12
ospitalitate 15, 133, 134

P

pactul sîngelui 231
participation mystique 120
păcat
~ în ortodoxie 13, 15
~ în catolicism 14, 15
~ în protestantism 15
pedeapsă 119, 178
persoană 12, 13, 14, 15, 103
ploconul
~ de moaşă 135
~ la naşi 135
~ la socri 135
pomana
~ Caloianului 138
predestinare 17, 18
„predicţie creatoare" 200
preotul 86
~ creştin 70, 86
prosopon (cu înţelesul de mască) 12
profetism 74, 75, 77
~ şi figura profetului 73, 80
~ iudaic 77, 78, 79, 80
~ islamic 74, 75, 76
prostia 32
~ ca deficienţă şi necunoaştere 32
~ ca privare 32
~ ca insuficienţă mentală 32
~ ca handicap social 33
~ ca seninătate a imbecililor 33
~ ca încremenire în proiect 33
~ ca aristofobie 34
~ aristocratică 34
reguli ale ~ 36
pneuma fantastică 127
potlatch 121, 122
efectele sociale ale ~ 124
~ ca ipostază arhaică a darului 121, 125
~ ca lux vestimentar 141
~ ca jaf permanent 140
~ ca joc 142
~ ca război 141
~ eschimos 127
~ siberian 127
poziţii corporale 100
principiu
~ antropic 215
~ explicativ 199
~ generator 199
puritanism 23
putere 124
întemeierea metafizică a ~ 217

R

rangul social 124
raţionalitate
~ dialogică 20
răzbunare
~ ca ritual secret 158
~ privată 112
reformă
~ în creştinism 22, 23
reformatorul în religie 71, 72, 73
regulă 176, 177
religie
expresia teoretică a ~ 63
expresia practică a ~ 63
expresia sociologică a ~ 63
~ paralele 88
respiraţie 103, 104
revelaţie
~ ca iniţiere magică 172
ritualuri
~ compensatorii 217
~ integratoare 217
rugăciune
~ isihastă 100
~ mentală 104, 105
~ neîncetată 105
~ orală 105
~ permanentă 106
~ pură 95
~ a inimii 104, 105
~ a lui Iisus 105, 106
~ în Duh 105

S

servitute 25, 28, 29, 30, 31, 32
~ absolută 28
~ voluntară 28, 29, 30
înţelesuri clasice ale ~ 25
sacrificiu 145, 154, 159, 164, 166
~ al celor neesenţiale 165
~ ca dar 126, 145
~ ca fapt social total 148, 149
~ ca omagiu 145
~ ca renunţare 145
~ comuniune 146
~ interior 166
~ ritualic 167
~ substitutiv 163
~ de cerere 147
~ de construcţie 159
~ de ispăşire 147
~ de mulţumire 147
~ de sine 128, 163
~ aztec 152
~ creştin 129, 162, 163, 164
~ hindus 153
~ constant şi ocazional 147
~ originar 148
(auto) ~ divin 151, 153
animal al ~ 160
copil al ~ 160
loc al ~ 155
natură a ~ 157
obiect al ~ 155
subiect al ~ 155, 162
victimă a ~ 156, 157
sacru 37, 89
set de reguli 198, 199
schimb
~ prin dar 118
~ simbolic 117, 118
~ social 118
sfîntul 83
~ şi miracolul 83
~ martir 82
~ ascuns 82, 83
mormîntul ~ 84
cultul ~ 84, 85
sociologia ~ 83
simbol
~ degradat 146
~ social 37
~ al banilor 129, 130
~ al corpului 115
~ al lacrimilor 114
~ al sîngelui 162
simpatie secretă 170
Sinele 128, 162, 163, 202
sistem
~ al prestaţiilor totale 117
~ sacrificial 154
~ gnostic 205

social
cadre ~ 46, 47, 53
manifestări ~ 46
acţiune ~ 46
reacţie ~ 46
tipuri ~ 50
societate 58
sociologie
~ a religiei 61, 63, 65, 66, 70, 71, 76, 78, 79, 82, 88, 90
~ a reformismului religios 73
soma 166
specific naţional 39
spiritualitate
~ tradiţională 39
statul
~ în relaţie cu biserica 19
~ Providenţă 190
~ magician 191
~ manipulator 191
~ poliţist 191
~ post-totalitar 191
~ temnicer 191
strophalos 222, 223
structură
~ cognitivă 207
~ logică 207
survenirea Duhului Sfînt 225

Ş

ştiinţă 171
~ a religiilor 61, 64

T

tabu 177
taonga 119
teorie
~ interpretativă 176
~ normativă 176
~ tehnică 176
theurgia 186, 222
theosis 98, 100, 107, 108
timp 55, 56
~ şi vreme românească 55
~ şi veşnicie 55
„tirania tehnicii" 60
topos atopos 10, 12, 15
totem 146
tradiţia 172
treptele rugăciunii inimii 107

U

„umblatul cu pasca" 135
universuri alternative 57
Unu
~ supraexistent 95
utopie
~ psihanalitică 10
~ ca formă retorică 9
~ ca *forma mentis* 9
~ ca gen literal 9
~ ca program politic al ordinii reale 9
~ ca iluzie sau situaţie imposibilă 9

V

„vaca de lemn" 179, 180
violenţa
~ criminală 159
~ sacrificială 159, 164
vizionarul 70, 79, 80
vocation 21
voinţa socială 46
~ ca fenomen 46
~ ca proces 46

Y

Yoga 104

Indice de autori

A

Abbot, Edwin 201
Afloroaei, Ştefan 20, 25, 26, 27, 28, 34, 51, 56, 75, 81, 99, 163, 175, 211
Al-George, Sergiu 56
Al-Kindî 59, 209, 210
Antohi, Sorin 9, 157, 175, 218
Anton, Ted 222, 229, 230, 231, 233
Antonesei, Liviu 34, 35, 36, 140, 141
Anz, W. 196
Arendt, Hannah 68
Ariès, Phillippe 134
Aristotel 36, 46
Askenasy, Hans 158
Athanasie cel Mare 102
Augè, Marc 169, 175, 176, 188
Augustin Aureliu (Sfîntul) 11, 56, 83

B

Bacon, Roger 9, 11
Baconsky, Theodor 94, 125, 126, 140, 142
Badley, J. 39
Baechler, Jean 16
Balthasar, Hans Urs von 97, 164
Barclay, William 67
Bass, Michel 114
Bataille, Georges 118, 121, 124, 125, 126, 142, 152, 156
Baubérot, Jean 17, 18
Bădescu, Ilie 39
Bălăceanu-Stolnici, Constantin 174
Bălan, Ioanichie 93
Bell, Ch. 174
Berdiaev, Nikolai 52, 60, 100
Berger, Peter 49
Bergson, Henri 185, 189
Bernard (Sfîntul) 104
Bernardino de Sahagun 118, 125, 151
Bernea, Ernest 116, 132, 133
Besnard, Ph. 121
Beulay, R. 102
Bianchi, Ugo 199, 204, 207, 215
Blaga, Lucian 56, 70, 97
Bloch, Marc 87
Boas, F. 121, 124, 226
Bochenski, J. M. 69, 70
Borges, J. 220
Boudon, Raymond 16, 121
Bousset, Wilhelm 196
Boutot, Alain 197
Brandt, Wilhelm 196
Braudel, Fernand 85
Bréhier, Émile 49
Brown, Peter 84, 85
Brown, Radcliffe 158, 195
Bruno, Giordano 9, 188
Buber, Martin 13
Buduca, Ioan 229, 230, 233
Bulgakov, Serghei 97, 105, 163, 164

C

Caillé, Alain 120
Calist Catafygotul 97, 104
Calvin, Jean 18, 70, 72, 73
Campanella, Th. 9
Camus, Albert 217
Candrea, I. A. 130
Cantor, Georg 197
Capell, A. 187
Carbonnier, Jean 176
Carpinschi, Anton 24
Casajus, Dominique 123
Casian al Marsiliei (Sfîntul) 104

Cassirer, Ernst 145, 146
Călinescu, Matei 23
Champion, Françoise 81, 88
Cherkaoni, M. 121
Chichlo, Boris 182
Chimet, Iordan 14, 50
Christian, William A. 86
Ciorănescu, Al. 130
Cioran, Emil 42, 51, 55
Ciucă, Valeriu 176
Clastres, Pierre 140, 141, 202, 203, 217
Cleopa, Ilie 106, 107
Coandă, Lissete 113, 116
Codrington, R. H. 171, 186
Collins 197, 204
Comenius 9
Comte, Auguste 196
Coomaraswamy, Ananda K. 104
Corbin, Henri 11, 66
Culianu, Ioan Petru 15, 18, 22, 23, 56, 58, 59, 66, 72, 81, 103, 104, 106, 169, 186, 188, 189, 191, 195, 196, 233
Curta, Florin 113, 116
Curtius, Ernst Robert 51
Cusanus, Nicolaus 109, 199, 211

D

Daniélou, Jean 132, 134
Dante, Alighieri 11
D'Autrecourt, Nicolas 215
De Certeau, Michel 89
De Maistre, Joseph 149, 150, 163
De Martino, Ernesto 233
De Rougemont, Denis 28
Delumeau, Jean 17, 72, 74, 77, 81, 88, 125
Densuşianu, Ovid 130
Déseille, Placide 93, 102
Desroche, Henri 65
Di Lampedusa, Giuseppe Tomasi 219, 220, 221, 223
Diaconu, Marin 45, 50
Dieckoff, Alain 78
Dilthey, Wilhelm 45
Dionisie Areopagitul 95, 96
Dobbs, Betty Tuter 22
Doinaş, Ştefan Augustin 13
D'Ors, Eugenio 166
Dostoievski, Fiodor M. 29
Drucker, Peter F. 140
Duby, Georges 134
Dumézil, Georges 39, 113, 178
Dumistrăcel, Stelian 178, 179
Dumont, Louis 112, 113, 115, 195
Dungaciu, Dan 39
Duns Scotus, John 18, 215
Dupront, Alphonse 85
Durkheim, Émile 23, 37, 45, 53, 56, 111, 113, 114, 116, 128, 145, 169, 174, 187, 188, 196
Duşan, Ştefan 95

E

Eco, Umberto 57, 191, 199, 200, 205, 206, 220, 229
Eliade, Mircea 22, 37, 38, 39, 41, 51, 56, 58, 61, 65, 66, 72, 79, 86, 88, 89, 90, 98, 99, 100, 104, 111, 113, 118, 120, 129, 142, 146, 147, 152, 153, 154, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 170, 178, 186, 187, 189, 198, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 207, 210, 212, 218, 219, 220, 222, 227, 229, 230, 231, 232
Elian, A. 94
Eminescu, Mihai 51, 217
Evagrie Ponticul 102, 104
Evdokimov, Paul 83, 86
Evola, Julius 113
Evseev, Ivan 180

F

Falconer, Kenneth 198
Fauconnet, Paul 116
Feyerabend, Paul K. 205
Ficino, Marsilio 210
Filon din Alexandria 71, 97
Finkielkraut, Alain 60
Firth, Raymond 119
Flaubert, Gustav 32, 33
Förstemann, Ernst 114
Fournier, Marcel 115
Fox, G. 72

Frazer, James 145, 146, 151, 169, 170, 171, 173, 178, 179, 181, 182, 189
Freud, Sigmund 163, 195
Fukuyama, Francis 16, 79

G

Galopenţia, Anton 65
Gavriluţă, Nicu 51, 63, 112, 113, 114, 117, 173, 175
Georgiade, C. 47, 53
Ghica, Elena 131
Girard, Réne 157, 158, 159, 164, 175
Giussani, Luigi 73
Glucksmann, André 32, 33, 36, 191
Godbout, J.T. 116, 139
Godelier, M. 116, 119, 123
Gorovei, Artur 180
Graur, Alexandru 130
Griaule, Marcel 232, 233
Grigore din Tours 85
Grigorie din Nazians (Sfîntul) 103
Grigorie din Nisa (Sfîntul) 103
Grigorie Sinaitul (Sfîntul) 93, 94, 95, 100, 101, 103
Grimal, Pierre 68
Guellouz, Azzedine 125
Guénon, René 41, 76, 84
Gusti, Dimitrie 45, 46, 47, 53

H

Handoca, Mircea 65
Hausherr, Irénée 102
Hegel, G.W.F. 25
Heidegger, Martin 25, 29, 36, 60, 209, 210, 211, 214, 216, 220
Heraclit 97, 209, 210, 211
Heran, François 196
Herseni, Traian 47, 136
Hertz, Robert 114, 116, 119
Hinton, Charles Howard 201
Hippolit (Sfîntul) 84
Hocart, A.M. 187
Hubert, Henri 37, 68, 80, 112, 113, 116, 145, 147, 148, 171, 172, 173, 185, 186, 187, 188, 190
Hugo, Victor 217
Huntington, Samuel 27
Husserl, Edmund 48, 49
Huxley, Francis 140

I

Ică, Ioan I. 153
Idel, Moshe 74, 77, 78, 206, 229
Ierunca, Virgil 219
Ignaţiu de Loyola 72
Ioan Damaschinul 72
Ioan, Petru 20
Ioan Scărarul (Sfîntul) 26, 102, 103, 104, 189
Ionescu, Nae 60, 83
Iordăchescu, Cicerone 95
Iorga, Nicolae 230
Isaac Sirul (Sfîntul) 105
Isaia Pustnicul 103
Isihie Sinaitul (Sfîntul) 93
Iulian Chaldeeanul 222
Iulian Theurgul 222
Ivănescu, Mircea 28

J

Jonas, Hans 10, 199, 204, 207
Julliard, André 172, 182
Jung, Carl Gustav 38, 39, 66, 120, 127, 128, 136, 137, 150, 161, 162, 195, 200, 202, 226

K

Kant, Immanuel 48
Kerényi, Károly 66, 195
Kermode, Frank 78
Kierkegaard, Sören 27
Kitagawa, Joseph Mitsuo 62, 63, 71, 72
Kleininger, Thomas 69
Kroll, J. 196
Kuhn, Thomas 205

L

La Boétie, Etienne de 30
Lacan, Jacques 190
Laleye, Issiaka-Prosper 73
Lambert, Y. 89

Le Breton, David 115, 196
Le Goff, Jacques 11, 21, 87, 118
Lebrun, François 134
Lécuyer, B.P. 121
Leenhardt, M. 120
Lefebvre, Marcel 72, 73
Leibniz, G.W. 9
Lemiaux, Raymond 89
Leopardi, G. 217
Lévi-Strauss, Claude 116, 119, 140, 148, 195
Lévy-Bruhl, Lucien 37, 120, 232
Liiceanu, Gabriel 29, 30, 33, 34, 56, 159
Lipovetsky, Gilles 143
Livius, Titus 68
Lombardo, Mario G. 202, 216, 217, 218
Lossky, Vladimir 93
Lovinescu, Vasile 40, 41, 42
Lowie, Robert 158, 195
Lubich, Chiara 73
Luckmann, Th. 49
Luther, Martin 18, 19, 21, 70, 72, 73

M

Macarie Egipteanul (Sfîntul) 102
Malinowski, Bronislaw 118, 119, 126, 158, 169, 175
Mandelbrot, Benoît 197, 198
Mannheim, Karl 9
Manolescu, Anca 143
Manuel, Frank E. 10
Mărculescu, Sorin 210
Marian, Simeon Fl. 135, 138
Maritain, Jacques 28
Marrou, Henri-Irénée 83
Martin (Sfîntul) 85
Mauss, Marcel 37, 68, 80, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 129, 130, 135, 139, 140, 143, 145, 146, 147, 148, 169, 171, 172, 173, 185, 186, 187, 188, 190, 196
Maxim Mărturisitorul (Sfîntul) 26, 96, 97, 98, 109
Maxwell, J. 185, 186
Mc Ginn, Bernard 77
Merton, Robert K. 200
Meslin, Michel 61, 64
Meyendorff, Jean 95
Michaux, Henri 133
Mihail Psellus 222
Mihăilă, Gh. 130
Mihăilescu, Vintilă 140
Miklosich, Fr. 130
Molnnar, Thomas 9, 10
Moscovici, Serge 117, 128, 129, 130
Muchemblend, Robert 172
Muller, J.C. 169, 175
Müller, Max 154

N

Neculau, Adrian 117
Newton, Issac 16, 22
Nichifor din Singurătate 105
Nichifor Monahul 93, 101
Nicolas, Guy 111
Niculiţă-Voronca, Elena 131, 138
Nietzsche, Friedrich 99, 209, 210, 211, 216
Nil Egipteanul (Sfîntul) 58
Noica, Constantin 31, 69, 220

O

Oişteanu, Andrei 15, 229, 231
Oişteanu, Gabriela 15
Origen 109
Ortega y Gasset, José 34
Otto, Rudolf 12, 26, 27, 62, 81, 108

P

Palamas Grigorie (Sfîntul) 94, 95, 97, 98, 100, 101, 104, 108, 109, 187
Paleologu, Alexandru 41
Pamfilie, Tudor 138
Pareto, Vilfredo 51
Patapievici, Horia-Roman 15, 16, 199, 205, 207, 213
Pavelescu, Gheorghe 180
Penn, W. 72
Peretz, Ion 14
Petrescu, Dan 103, 169, 189, 222
Pettazzoni, Raffaele 66, 113

Piţu, Luca 118
Platon 11, 15, 28, 29, 34, 35, 36, 42, 125, 134, 185
Pleşu, Andrei 159, 223, 225
Popescu, Alexandru 136
Popper, Karl R. 200
Porfir 222
Pritchard, Evans 145, 195
Prudentius 85
Puech, Henri-Charles 64

R

Radojeic, S. 94
Richard de St. Victor (Sfîntul) 104
Rocquet, Claude-Henri 152, 231, 232
Romanato, Gianpaolo 202, 216, 217, 218
Rucker, Rudy 197, 198, 212
Ruyer, Raymond 10

S

Sahlis, Marschall 119
Şăineanu, L. 130
Sartre, Jean-Paul 36
Sava (Sfîntul) 94
Scheler, Max 47, 49, 51, 61
Schils, Edward 68
Schleiermacher, F.D.E. 27
Scholem, Gershom 66, 77, 82
Schultz, A. 49, 50, 52
Schuon, Frithjof 75, 76
Scriban, A. 130
Séguy, Jean 64
Sendivagius, Michael 120
Serafim din Sarov (Sfîntul) 72
Serafim, Mitropolitul 94
Şerban, Andrei 220
Servier, Jean 10
Shah, Itries 82
Shivananda, Swami 210
Simendrea, Tit 95
Simenscky, Teofil 95
Simeon Noul Teolog (Sfîntul) 93, 94, 99, 101, 103, 105, 106, 107, 108
Simmel, Georg 117, 128, 129
Slavici, Ioan 217
Smith, Robertson 131, 145, 146, 147, 148, 157, 188
Sombart, Werner 48
Sorescu, Marin 178, 179
Spencer, Herbert 45
Špidlík, Tomáš 103, 106, 107
Stahl, H. H. 53
Stăniloae, Dumitru 13, 25, 26, 95, 96, 97, 98, 107, 108, 109, 132
Steinhardt, Nicolae 29, 130, 133, 143, 163
Sterian, Paul 31, 60
Stethatos, Nicetas 107
Stoichiţă, Victor Ieronim 10, 11
Suvin, Darko 10

T

Tarkovski, Andrei 166, 167
Taylor, R. 145
Thomas, D.S. 200
Thomas, W.I. 57, 200
Tincq, Henri 72, 74, 77, 79, 88
Todorov, Tzvetan 39
Toma din Aquino (Sfîntul) 19, 103
Tönnies, F. 23
Tucci, Giuseppe 113
Tylor, E.B. 112, 145

U

Ursache, Petru 203
Uspenschy, Leonid 94

V

Văduva, Ofelia 111, 114, 115, 117, 119, 120, 123, 135, 136, 138, 139, 146, 162
Varlaam de Calabria 97
Vasic, M. 94
Vico, Giambattista 68
Vlăsceanu, Lazăr 117
Voiculescu, Vasile 56
Vulcănescu, Mircea 22, 31, 45, 50, 119, 129
Vulcănescu, Romulus 137, 138, 180

W

Wach, Joachim 61, 90
Weber, Max 14, 17, 19, 20, 21, 22, 47, 49, 51, 67, 68, 69, 139

Weil, Simone 30
Wesley, J. 72
Wiesner, H. S. 104, 212, 220, 222, 226
Winternitz 112
Wunderle, G. 93

X

Xanthopol Ignatie 104

Y

Yannaras, Christos 12, 13, 14, 15

Z

Zamfir, Cătălin 117
Zimmer, Heinrich 113, 210
Zub, Alexandru 31
Zwingli, Ulrich 72

Cuprins

Cuvînt înainte 5

Partea I
SOCIOLOGIA MENTALITĂŢILOR ŞI FORMELOR SIMBOLICE

DOUĂ ÎNSEMNE UTOPICE ALE MENTALITĂŢII ORTODOXE 9
1. Semantica mentalului utopic 9
2. Despre sensul prim al utopiei 10
3. Ortodoxia – utopie originară 11

ORIGINI PROTESTANTE ALE MENTALITĂŢII MODERNE 17
1. Mister şi predestinare în gîndirea protestantă 17
2. Însemne sociale ale teologiei protestante 18
3. Asceză laică şi raţionalitate dialogică 20
4. Reprezentări sociale ale negativităţii 20
5. Repere istorico-simbolice ale modernităţii 21

FORME MALADIVE ALE MENTALITĂŢII SOCIALE: FRICA, SERVITUTEA ŞI PROSTIA 25
1. De la frica făpturii împuţinate la frica de Dumnezeu 25
2. Ipostaze tradiţionale şi moderne ale servituţii voluntare 28
3. Prostia – singura definiţie plauzibilă a speciei umane? 32

SIMBOLUL, ALTERITATEA ŞI DIALOGUL INTERCULTURAL 37
1. Simbolul şi „noul umanism" 37
2. Despre imensa putere a unui simbol 38
3. Dialogul ratat. Cazul iugoslav 39
4. Hagiografia creştinismului european. Măreţie şi decadenţă 40

Partea a II-a
ALTERNATIVE ÎN SOCIOLOGIA VIEŢII RELIGIOASE. MIRCEA VULCĂNESCU ŞI JOACHIM WACH

MOTIVE FENOMENOLOGICE LA MIRCEA VULCĂNESCU 45
1. Despre fenomenologia socialului 47
2. Patru motive fenomenologice 49

TIMPUL ŞI FEŢELE SOCIALULUI 55
1. Timp şi vreme românească 55
2. Omul modern şi dilema societăţii coercitive 56
3. Creştinism social? 58
4. Dezavuarea *ingenium*-ului 59
5. Etica şi blestemul muncii 60

JOACHIM WACH – PRECURSORUL LUI MIRCEA ELIADE 61
1. Joachim Wach şi studiul ştiinţific al religiilor 61
2. Sociologia charismei şi tipurile de autoritate religioasă. Aspecte contemporane 66
3. Histrionismul contemporan şi „religiile paralele" 88

Partea a III-a
UN CORPUS DE RITUALURI MAGICE ŞI RELIGIOASE

SUPOZIŢII ALE RITUALULUI ISIHAST 93
1. Ce este isihasmul 93
2. Urme medievale ale isihasmului sîrbesc 94
3. Supoziţia *Unu*-lui supraexistent 95
4. Lumina ca epifanie a spiritului 98
5. *Theosis*-ul şi sacralizarea materiei 100
6. *Coincidentia oppositorum* în isihasm 108

RITUALURILE DARULUI ÎN MENTALUL SOCIAL TRADIŢIONAL ŞI MODERN 111
1. Marcel Mauss. Repere bio-bibliografice 111
2. Darul – schimb economic sau fapt simbolic? 116
3. *Potlatch*-ul – ipostază arhaică a darului 121
4. Darul sacrificial – apoteoză a darului 126
5. Darul în creştinismul ortodox românesc 130
6. Darurile contemporane, furtul comunist şi refuzul „feţei putrede" 139

RITUALURILE SACRIFICIULUI ŞI SOCIOLOGIA MORŢII ÎNTEMEIETOARE 145
1. Teorii despre sacrificiu 145
2. Sacrificiul – fapt social total 148
3. (Auto)sacrificiul divinităţii ca model exemplar 151
4. Metafizica şi sociologia sistemului sacrificial 154
5. Despre sacrificiul creştin 162
6. Trei ipostaze contemporane ale sacrificiului 165

RITUALURILE MAGICE ŞI NONDREPTUL MODERN 169
1. Ce este magia? 169
2. Magia – expresie a situaţiei de nondrept 176

CONSIDERAŢII LA O SOCIOLOGIE CONTEMPORANĂ A MAGIEI 185
1. La început a fost magia? 185
2. *Vinculum quippe vinculorum amor est* 188

Partea a IV-a
IOAN PETRU CULIANU – HERMENEUT AL FENOMENULUI MAGICO-RELIGIOS

HERMENEUTICA FRACTALILOR ŞI „ULTIMUL CULIANU" 195
1. Tipuri de interpretare eficientă 195
2. Hermeneutica de tip fractal. Caracteristici 198
3. Aplicaţii ale hermeneuticii fractale 202
4. Limitele hermeneuticii de tip fractal 207

IOAN PETRU CULIANU. RECURSUL LA METAFIZICĂ 209
1. De la metafizica jocului la jocul interpretărilor 209
2. „Marele sistem" şi metafizica lumilor posibile 212
3. Nihilism metafizic, nihilism modern 215
4. Despre întemeierea metafizică a puterii 217
5. Ioan Petru Culianu – o irezistibilă provocare 218

LAMPEDUSA, CULIANU ŞI RITUALUL IUBIRII SACRE 219

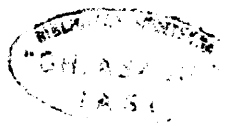
PLECAREA DIN LUME A LUI IOAN PETRU CULIANU 225
1. Despre survenirea Duhului Sfînt 225
2. Taina celor o mie de miliarde de suflete 226
3. Taina unui singur suflet 227

DOCTOR CULIANU, MARE OCULTIST ŞI GEOMANT? 229
1. Scenariul pariului magic 229
2. Argumentele pariului magic 231

Bibliografie generală 235

Indice tematic 243

Indice de autori 249



Bun de tipar: octombrie 1998. Apărut: 1998
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 •P.O. Box 266
6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111;
(032) 217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 3138978 E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323 ; Fax: (032) 230485

27
29000 lei

Sociologie

Nicu Gavriluţă

MENTALITĂŢI ŞI RITUALURI MAGICO-RELIGIOASE

Departe de a fi doar o simplă proiecţie în absolut a socialului, faptul religios se dovedeşte a fi multidimensional. Plecînd de la această realitate, se pune problema modalităţii prin care, într-un anumit spaţiu cultural, sociologul accede la ceea ce nu este imediat vizibil sau de înţeles. O abordare analitică, pozitivă a faptului social ar fi în acest caz ineficientă. În studiile şi eseurile sale de sociologie a sacrului, Nicu Gavriluţă pune, dimpotrivă, accentul pe demersul comprehensiv, deci pe o hermeneutică a mentalităţilor sociale. Opţiunea sa, ingenios argumentată, este aceea de a nu ignora ideea conform căreia, pentru anumite spaţii simbolice, lumea reapare plină de semne, de urme ale sacrului. Pentru autor, misiunea sociologului în încercarea sa de a desluşi scriitura adeseori încifrată a lumii, este să devină în primul rînd un interpret al ei.

75 Collegium

Editura POLIROM
ISBN 973-683-175-4